

د . خليل احمد خليل

مستقبل
الفلسفة العربية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

مستقبل الفلسفة العربية

د . خليل احمد خليل
استاذ علم الاجتماع
في الجامعة اللبنانية

مستقبل الفلسفة العربية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت ١٩٨١

الطبعة الأولى
١٤٠١هـ - ١٩٨١م

« أيّـة فلسفة ستبقى ؟

ـ لا أدري !

انما أتمنّـى للفلسفة أن تبقى إلى الأبد »

شيلر

1 / استهلال

« الفلسفة ليست وهماً ، انها جبر التاريخ »

(موريس مرلو ـ بونتي)

ما هو مستقبل الفلسفة العربية ؟ ماذا بقي منها حاضراً للمستقبل العربي ؟

هناك من لا يعترف بوجود الفلسفة العربية أصلاً ، وهناك من يجعله مشروطاً اما بانتمائها وأما بوصفها : فهناك فلسفة عربية تنتمي إلى ارومة قومية ، إلى شعب ، امة ، حضارة ، ثقافة ، ولغة بخاصة ، وهناك فلسفة اسلامية تنتسب إلى اعتقاد ديني متنوع ، متداخل ، ومتباعد معاً ؛ وأخيراً هناك من لا يروقه القول بقومية الفلسفة عند العرب ، ولا القول بإسلاميتها ، فيطمح الى وصفها ببدعة لامثيل لها في أمم وشعوب اخرى ـ وهذا الوصف التلفيقي هو اعتبارها « عربية ـ اسلامية » . الحقيقة ان تغليب انتماء الفلسفة الى التاريخ الذي انتجها ، هو السائد في التصنيف العلمي ، لا سيما وان الفلسفة كانت ، عند الاسلاف ، بمثابة علم العلوم . واما بالنسبة الى الفلسفة العربية فقد تلازم فيها التعريب والاسلمة ، فكان التعريب لا يقل في عالميته عن الاسلام الذي اعتبره العرب رسالتهم الى الأمم والشعوب الأخرى . لكن تلازم العروبة والاسلام ما كان ليطرح قديماً نفس الأطروحات السياسية التي تطرح اليوم ، حيث أصبح تصنيف الفلسفة العربية يخضع لمقاييس غير علمية محضة ، بل نجد وراءها المقياس التغريبي في الثقافة لدى شعوب العالم الثالث .

هناك من ينكر وجود الأمة العربية مقابل من ينكرون وجود فلسفة لهذه الأمة ، وهناك من يرفض الوحدة العربية متذرعاً بأنّها تناقضُ الوحدة الإسلامية ، وهناك من يطمح إلى تجاوز التلازم التاريخي بين العروبة والإسلام ، فيضيف احدهما إلى الآخر ، أو بالعكس . لكّن التاريخ ، وحده يكشف لنا نوعية التلازم الجدلي بين العرب والإسلام ، حيث ما كان يرى الفارق بينهم وبينه ، فهو ثقافتهم ، ثم هو حضارتهم التي تمازجت وتفاعلت وتماثلت مع ثقافات وحضارات شعوب كثيرة شملها الفتح والتعريب والأسلمة . العرب هؤلاء انتجوا فلسفة بلغة عربية ، وبظروف الأمتداد التاريخي العربي وسط المؤاخاة العميقة بين العرب والشعوب الشقيقة . والفلسفة العربية لم تكن ، كما سنرى ، سلفة ثقافية من شعب

آخر ، او قرض حضاري من عدة شعوب . إنما كانت في واقعها عملية تفاعلية ، تثاقفية ، كبرى ، لعب فيها العرب دوراً حاسماً . وبقدر ما تلازم الإسلام والعروبة يصحّ إذن القول إنها فلسفة عربية .

لكن مواصفات وخصوصيّات هذه الفلسفة تستحق ، دون ريب ، ان نعود إليها بعمق وبروح جدالية حرّة .

ومن جهة ثانية ، تواجهنا عقبة أخرى حين نسأل عن مستقبل الفلسفة العربية . انها عقبة القائلين بمذهبية الفلسفة الإسلامية ، فهي إما شيعية وإما سنّية ، وهي إما باطنية صوفية ، وإما ظاهرية وعقلانية ، وهي إما معارضة وإما موالية الخ . كما تواجهنا ، تباعاً ، مسألة القائلين بحزبية الفلسفة العربية ، وإنقسامها ما بين مثاليين وماديين ، موالين وخوارج ، أشاعرة ومعتزلة ، عروبيين وغير عروبيين الخ . ونحن لا ننكر على الفلسفة أية فلسفة أن تحمل من آثار إنتاجها الإجتماعي الخيارات الإعتقادية والإتجاهات السياسية لمجتمعها التاريخي . والمسألية الخاصة بالفلسفة العربية لا تكمن في نفي أو إنكار ما سبق ، بل في تحديد مفهومية التمذهب والتحزّب وإنعكاساتها داخل الفلسفة ، داخل تطورها بالذات ، وليس عرضاً أو إلحاقاً بالفلاسفة أو المتفلسفين . هنا لا بدّ لنا من التساؤل : هل يمكن القيام بتصنيف معرفي ، كما هو حالنا مع الفلسفة العربية ، دون إقامة الصلة الجدلية ما بين المعرفة وإطارها الإجتماعي ؟ وهل نملك نقاط الإستناد الإجتماعي التي توضح لنا ، بدقّة علمية ، التلازم ما بين تاريخ المعرفة العربية والتاريخ الإجتماعي العربي ؟

وأما نحن المتسائلون عن مستقبل الفلسفة العربية ، وقد حدّدنا في السؤال خيارنا القومي النهضوي ، ألا تعترضنا عقبات أساسية ، نختصرها بإثنتين : الأولى كيف تجيزون لأنفسكم في الربع الأخير من القرن العشرين ، ان تتكلموا على ماضيكم الفلسفي بصيغة المستقبل ؟ والثانية كيف يصحّ لكم الإدعاء برؤية مستقبلكم الفلسفي من خلال حاضر فلسفتكم العربية وأنتم لا تنتجون ، أو لا تواصلون الفلسفة بمعناها المنظومي المتعارف عليه عالمياً ؟

● 1 / 1 الماضي بصيغة المستقبل ؟

هل الفلسفة العربية فلسفة ماضويّة ؟ وإذا كانت كذلك ، فأي مستقبل ينتظرها ؟ إن تحديد الماضوية كفلسفة ، وتحديد الماضوية في الفلسفة ، أمران مختلفان . وليس في واردنا الكلام على الفلسفة العربية كماضويّة ، أي كمذهب نريد الرجوع إليه والوقوف عنده تصنّماً لا تمثلاً ، وإعتباره هو وحده ، عبر تكراره نفسه ـ أو تكرارنا فيه ـ هو المستقبل . فما نريده تماماً ، في هذا السياق ، هو تحديد مصداقية تناولنا العلمي للفلسفة العربية بوصفها من نتاج تاريخنا الماضي ، من تحققنا الثقافي والمعرفي بغض النظر عما نجد في هذا التاريخ من تواصل وتفاصل ، من إنتصارات وهزائم ، من نهوض وإحباط .

ولهذا فإن الماضويّة في الفلسفة العربية ، وما تساقط منها بفعل التغير والتغالب الثقافي والتطور داخل

المجتمعات العربية ذاتها ، سوف تكشف عن وجهها من خلال تناولنا النقدي المعرفي والتاريخي لمواضيع الفلسفة العربية ..

لكنْ ، إذا سلّمنا جدلاً ، بوجود ماضويّة متساقطة في فلسفة العرب ، كما في فلسفات شتى الشعوب الأخرى ، ألا يدعو هذا التسليم إلى فتح الباب عريضاً أمام القائلين بسقوط الفلسفة الغربية جملة وتفصيلاً ، وإن كل شيء (ايديولوجيا وعلمياً قديماً) قد انتهى بالنسبة إلى العرب المعاصرين - الذين سينبغي عليهم في هذه الحال أن ينتجوا ثقافتهم من صفر الحضارة المعاصرة ؟ لا ننكر ان بعض العرب ، وغير العرب ، الطامحين من مواقع مختلفة ومتعارضة أحياناً إلى رؤية العرب المعاصرين ينهضون سواء بالتثاقف الإغترابي أو بالتأدلج السياسي المحض ، يستفيدون من تغيب الفلسفة العربية عن ساحة الحاضر . ولا ننكر أيضاً إن مسألية المعاصرة / الحداثة ، والأصالة / الماضويّة ، تخلق شيئاً من الإرباك الذي يسهّل الإندفاعَ أحياناً في إتجاه نفي الوجود الفلسفي العربي حاضراً . وبالطبع ، ليس من السهل على أحد أن يطمس الموروث الفلسفي العربي ، والذي يريد نفيه أو تأكيده لا بد له من الإجابة العلمية عن سؤال بالغ الجدّية والخطورة : المتغيّرات التاريخية هل أبقت ثوابت للفلسفة العربية ؟ من حيث المنهج ، لا بد في هذا المجال من تحديد « المتغيرات التاريخية » التي يفترض أنها شكلت نقاط الإستناد الإجتماعي للمعارف الفلسفية العربية ، وبالتالي لا بد من التدقيق الخالص في الثوابت الفلسفية العربية ، التي يمتنع استخراجها بالمواقف المسبقة ، المؤيدة أو المعادية ، لا فرق .

وعليه ، فإنّ التحليل المضموني ، المنهجي ، التاريخي لمعارف العرب الفلسفية من شأنه ان يدفعنا قدماً على طريق الصيغة التي نفترضها قائمة من خلال ثوابت فلسفية تصل الماضي بالحاضر . لكن هذا الإنحياز المضموني ألا يضيّق علينا آفاق المقاربات المطلوبة لتحديد هوية الفلسفة العربية الباقية ؟ هذا الإنحياز معناه ان نستبعد المقاربات الشكليّة على أهميتها ، وأن نترك جانباً الأشكال التعبيرية الفلسفية المتبدلة ، المتطورة والمتغايرة ، وان نكتفي بالتالي بتحديد تاريخية الفلسفة العربية وطرائقية الفلاسفة العرب . معناه أيضاً ، ونحن أمام نصوص مثبوتة ومظنونات ومعتقدات ، أن ننحاز لحيويّة المضمون في الفلسفة العربية - فلو إنفقد هذا المضمون ، فما جدوى العبارات والمشاكلات الفلسفية ؟ كذلك يجابهنا سؤال منهجي حاد : ألسنا بحصر الفلسفة العربية في مضمونها التاريخي ، نصطنع لها وضعاً تاريخياً جديداً ، مبايناً لما كانت عليه ؟

هذا ممكن تماماً ، وربما هو بعض ما نطمح إلى كشفه ، ولكنّه ليس هدفنا العلمي الأخير . فإن إفرادنا المكانة الضرورية للفلسفة العربية من حيث حيوية مضمونها في الماضي ، لا يمكنه ان يحجب عنا تبلورات ذلك المضمون في الأزمنة التي تلت العصر الذهبي للعرب ولفلسفتهم ، وبالأخص إستمرار بعض تلك الفلسفة حاضراً كجذور في الفكر العربي الحديث والمعاصر .

إن نفيَ الحضور الفلسفي العربي يعني أمرين : الأول إنعدام التواصل الفكري بين عرب الماضي

وعرب الحاضر ، وهذا ما يذهب إليه ـ كما سنرى ـ بعض القائلين إن علاقتنا الراهنة بالتراث العربي هي علاقة نصوصية خالية من حيوية المضمون والإستمرار التاريخي ، والثاني ان مستقبلية الفلسفة عند العرب تبدأ من الغد ، المبتور عن الآن ، المنقطع بدوره عن إمتدادات الماضي ـ الحاضر . إذن من القائلين ان العرب بالأمس كانوا بلا فلسفة ، إلى القائلين الآن بأن العرب لا تواصل ولا تفلسف عندهم ، إلى الزاعمين أن العرب لا يستطيعون ، في حاضرهم ، إدعاء الإنتماء إلى مستقبلية الفلسفة ، تواجهنا سلسلة من المواقف المعادية التي لا سبيل لردّها بغير العلم وإنتاج المعرفة العلمية والفلسفية . فلا شيء يُدَّعى إدعاء ، ولا جدوى من عداء أو مكابرة شكلية . إذن ، مستقبلية الفلسفة العربية متوقفة على العرب أنفسهم ، على تطورهم الواقعي ، متوقفة على مستقبلهم بالذات .

● 2 / 1 المستقبل بصيغة الحاضر

لقد كثر اللّغو واللّغط حول التواصل والتفاصل بالنسبة إلى تطور الفلسفة العربية ، ونشأت إتجاهات ومدارس ومذاهب . فهل الحضور الفلسفي العربي متواصل الآن أو متفاصل ؟ إن صياغة السؤال بهذا الشكل القاطع يعني ، ان لا مجال للتقاطع بين المتواصل والمتفاصل في التاريخ ، وبالتالي يفترض النظر إلى التاريخ العربي أما كأنه تواصل من جهة ، وأما كأنه تاريخ تفاصل من جهة ثانية . وربما نجد الخطأ عينه ، يرتكب عند إقامة الصلة بين التطورية والنسبية ، التاريخية والنصوصية ، كأن التطور مُناف للنسبية ، أو كأن التاريخ لم ينتج النصوص إنتاجاً حيوياً ، بشرياً ، في داخله . هذه كلّها توهمّات أو إفتراضات . فما هو متواصل في الحضور الفلسفي العربي يفرض نفسه من خلال الإنتاج المعرفي العربي المعاصر والمقبل ، وما هو متفاصل ، أصلاً ، ويراد له ان يحيا ويبقى جبراً وقسراً ، لا يتمّ تخطّيه فقط من خلال التصدي للنزعات السلفيّة والظلامية والتأخرية ـ وأحياناً التسلطية الخارجية ـ التي تحاول إحياءه بالإقتباس تارة ، وبالنشر تارة ، وإنما يكون التخطي تاريخياً ، صراعياً وجدلياً .

فحين ينتقل العرب المعاصرون من مرحلة إثبات الذات ، إلى مرحلة تحقق الذات ، لا يمكنهم القفز فوق مرحلة وعي الذات ، إكتشاف الذات بكل متشابكاتها ومقوماتها ومتغيراتها التاريخية . والوعي الفلسفي هو احد المحدّدات ، أحد الروائز ، في تمثل العرب وجودهم الحاضر ، وحضورهم المستقبلي . ومرّة أخرى ، نجد أنفسنا أمام إختبار قاس لمصداقية وعينا التاريخي المتكامل تطوراً وإرتقاءً : فالوعي الإجتماعي والوعي الفلسفي إلى أي حد يتلازمان في الجدلية التاريخية عند العرب ؟ وبحثنا المستقبلي عن المتواصل في فلسفتنا العربية هل سيتم فقط من خلال إسقاطنا السلبي لما هو متفاصل فيها ، دون التمثل الإيجابي لما هو مستمرّ ، ثابت ، باق فيها ؟ وبكلام آخر : هل تمثّل العرب المعاصرون فلسفتهم الماضية ـ الحاضرة فاكتسبت الحضورية من جهة ، وفتحت لنفسها أبواب المستقبليّة من جهة ثانية ؟

يقول الدكتور شارل مالك(1) : « إسأل إذن : هل فهم التراث الحقيقي متوفر كيانياً في لبنان وفي العالم العربي والشرق على العموم ؟

« هل لدينا الأدوات الوافية لتحديد كلمة « الحقيقي » في هذا السؤال ؟ هل نفهم أنفسنا بالفعل ؟ هل نفهم غيرنا بالفعل ؟ وإذا كنا نفهم أنفسنا بعض الشيء ، فلماذا نطمس فهمنا الجزئي هذا أو نخجل من الأقرار به أو إعلانه ؟ وإذا كنا نكابر بشأنه ، أفليست المكابرة ضرباً من التهرب من الفهم والإعلان ؟ هل الحقيقة هي ان غيرنا فقط يفهمنا على حقيقتنا ، بما في ذلك حقيقة إننا لا نفهم غيرنا ولا نفهم حتى أنفسنا ، وإذا كانت الحال هكذا ، ألسنا إذن في وضع سقيم مأساوي ؟ » إن تساؤلات د. مالك المشروعة ، والملغوزة ، والتي سنرد عليها في سياق بحثنا ، تعيدنا في الواقع إلى عمومية المشكلة ، إلى المسألة الفلسفية ذاتها : هل يتمثل الألمان والفرنسيون والأنكليز ، مثلاً موروثاتهم الفلسفية ، وإلى أي حد يناقضونها ويعارضونها ويأتون بغيرها ؟ وهل هناك مقياس أحدي للتمثل الفلسفي يصح على كل الأوضاع التاريخية الراهنة وكل الشعوب المعاصرة ذات الموروثات الفلسفية القديمة ؟

إن علم الفلسفة يعني السؤال عن الموضوع الخاص بتاريخ الفلسفة . والحاضر الفلسفي هو حاضر تاريخي ، بمعنى ان التاريخ يقدم صيرورتنا وصيرورة علمنا ومعرفتنا . وهكذا ، في منظور تاريخي عام ، يمكن القول ان لكل علم تاريخه ، وبالتالي ان للفلسفة وللدين تاريخها على السواء . وإن الفلسفة العربية تمتاز فيها هذه العلاقة الخاصة بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الإسلام .

يعتبر هيغل في مؤلفه : « محاضرات في تاريخ الفلسفة » ان الفلسفة العربية غير موجودة تاريخاً ، ويشير هامشياً إلى أنه قد يعيد النظر في مسألة الفلسفات الشرقية . سنعود لهذا الموضوع . ويلاحظ هيغل : « ان التاريخ لا يعرض لنا صورة اشياء غريبة ، لكنه يعرض لنا صيرورتنا ، صيرورة عملنا »(2) . ويحدد ان « الفلسفة هي علم الأفكار الضرورية التي يشكل تسلسلها وإنتظامها معرفة ما هو حقيقي ، وبالتالي معرفة ما هو خالد لا يفنى . لكن التاريخ ، بحسب تمثلنا المألوف جداً ، يتعاطى مع ما وقع ، وبالتالي مع ما هو حادث ، عرضي وماض (. . .) .

إن إجتماع هذين الأمرين ، منضافاً إلى التمثلات البالغة السطحية التي نكونها عن كل منهما ، وبالأخص عن الفلسفة ، يجلب معه من جهة ثانية مفاهيم غير ملائمة ومزيفة بحيث انه بات من الضروري تصحيحها منذ البداية حتى لا يغدو تعقل الموضوع المعالج صعباً ولا حتى ممتنعاً »(3) . ويصل هيغل (المرجع السابق ، ص 131) إلى عقلنة المعرفة الفلسفية بقوله : « ان الفلسفة معرفة عقلية وتاريخ تطورها ينبغي ان يكون عقلياً ، كما ينبغي لتاريخ الفلسفة ذاته ان يكون فلسفياً » : ثم يضيف (ص 40) : « ان دراسة

---

(1) د. شارل مالك الأعمال الكاملة ، المقدمة ، المجلد الأول ، ص 434 ، منشورات دار النهار بيروت 1977 .

(2) G.W.F. HEGEL: Leçons sur l'histoire de la philosophie, éd. Gallimard (NRF), Paris 1954, Voir p. 30.

(3) Op. Cit. P.P. 30- 31.

تاريخ الفلسفة هي دراسة الفلسفة ذاتها » ، وان « الفلسفة هي روح العصر الموجود كحقل يفتكِرُ بذاته »(1) .

اما في المثال الفرنسي فان موريس مرلو- بونتي في أعماله الفلسفية المعروفة (مغامرات الجدلية ، مدح الفلسفة) يتناول مصادر الحقيقة والحرية والحضور في الفلسفة مستعرضاً بعض الفلاسفة الألمان مثل ماكس فبر (Max weber) وعمانوئيل كنت (Emmanuel Kant) ، وهيغل نفسه . فيلاحظ مرلو- بونتي : «ليست الحرية والحقيقة من الحق الألهي بشيء . انما هما تختلفان عن الصراع ولا وجود لهما بدون الصراع . ويذهب ماكس فبر إلى ان الحقيقة تترك باستمرار هامشاً من الظل ، وإنها لا تستنفد واقع الماضي ولا حتى واقع الحاضر ، وانَ التاريخ هو المكان الطبيعي للعنف »(2) . ثم يرصد موقف عمانوئيل كنت بهذا الشأن ، فيقول : « ان الإدراك التاريخي ، شيمة الإدراك الفيزيائي ، يشكّل حقيقة « موضوعية » بمقدار ما يبني ، ولا يكون الموضع سوى عنصر في تمثل مؤتلف متماسك يمكن تصحيحه وتوضيحه إلى ما لا نهاية ، ولكنّه لا يلتبس ابداً مع الشيء « ذاته »(3) . ويخلص مرلو- بونتي الى الأستنتاج (المصدر السابق ، ص 17) « ان الدلالات أو الأنماط المثالية ، كما يقول ماكس فبر ، التي يدخلها في الوقائع ، لا يجوز ان تؤخذ على أنها مفاتيح التاريخ : فهذه ليست سوى مؤشرات دقيقة لتقويم الفاصل بين ما نفتكره وبين ما انوجد ، ولتوضيح الباقي المهمل في كل إستنباط وتأويل . والحال ، فلا يوجّد منظور إلاّ لكي يحضّر منظورات أخرى . ولا يكون المنظور قائماً ، راسخاً ، إلاّ إذا إكتنه كمنظور جزئي ، وإكتنه الواقع على أنه يتعدّى هذا المنظور . ان قربنا من الحاضر هو الذي يجعلنا قادرين على بلوغ الشيء ذاته : وهنا يمنعنا الأفتقار إلى المسافة من رؤية الجوانب كلها . فمن واجب المعرفة ان تعدد النظرات والإستنتاجات المؤقتة ، المنفتحة ، المعلّلة أي المشروطة ، ومن واجب الممارسة ان تعدّد النظرات بالقرارات المطلقة ، الجزوئية ، غير المبّررة . **هكذا تقف المعرفة والممارسة موقفاً صراعياً تجاه الواقع التاريخي اللامتناهي** » ، (التشديد لنا) . وفي كتابه مدح الفلسفة(4) يشدّد موريس مرلو- بونتي على ان الفلاسفة الذين أرادوا ان يأتوا بفلسفة وضعية لم يكونوا فلاسفةِ الا بقدر ما رفضوا إدعاء الحق في المعرفة المطلقة «فلم يعلّمونا هذه المعرفة وإنما صيرورتها فينا ، ولا هذا المطلق وإنما علاقة مطلقة بينه وبيننا . وإن ما يخلق الفيلسوف هو هذه الحركة التي تقود ، دون إنقطاع ، من المعرفة إلى الجهل ، من الجهل إلى المعرفة ، وإلى نوع من الراحة داخل هذه الحركة .

والحال ، فهل يحولنا الحاضر عن فلسفة ماضوّية تحيل العالم والتاريخ إلى ماضٍ عالمي شامل ؟ وهل تكمن مسألية الفلسفة في كون كل فلسفة يجب ان تكون جديدة من حيث الحضوريةوالمستقبلية؟ إذاكان فعل الفلسفة هو إكتشاف المعنى الأول للوجود ، فإننا لا نتفلسف إذا غادرنا الوضع الإنساني بل إذا توغلّنا فيه .

---

(1) Op. Cit. p. 43.

(2) Maurice Merleau- Panty: Les Aventures de la dialectiqne, Paris 1955, p. 15.

(3) Op. Cit. p. 16.

(4) M. Merleau- Panty: Elage de la philosophie, Idées V.N.F., Paris 1960, PP. 10- 17.

ان وعينا يبحث ، دائماً ، عن اسلافه في عمق الأشياء ذاتها ، وذلك حتى يعكس لنا انفسنا أو نظائرها ، بحيث تبدو الفلسفة ، بأحد المعاني المحددة ، وكأنها نفسانية الكل .

وينبّهنا مرلو ـ بونتي إلى « ان الفلسفة هي ، ضرورة ، تاريخ (فلسفي) ، تبادل بين المسائل والحلول ، فكل حل جزئي يبدّل المسألة الأولى ، بحيث ان معنى الكل لا يكون سابقاً عليه في الوجود ، اللهم إلا كما يسبق وجود الأسلوب الأعمال ، فيبدو على التوّ مبشراً بها »(1) . وبين فراغ الماضي وفراغ المستقبل ، يبدو فقط امتلاء الحاضر . والحقيقة انه لا فراغ ، ومن الخطورة بمكان حصر مسائل التاريخ في مسائل فكرية محض . ولهذا نعود إلى تأكيد ما قاله هيغل بأن الفلسفة هي التفكّر في الأختبار التاريخي وأن التاريخ هو صيرورة الفلسفة . اذن ، اين هو دور البشر في انتاج تاريخهم ، وهل هم ينتجونه فكرياً ؟ بعد ان يؤكد مرلو ـ بونتي ان « الفلسفة ليست وهماً ، وإنها جبر التاريخ »(2) يضيف « ان كل فلسفة تتخلى ، مبدئياً ، عن إتخاذ اي موقف في الحاضر ، تبطل ان تكون فلسفة »(3) . ومن جهة ثانية فان اوزفالد شبنغلر يلاحظ في كتابه (انهيار الغرب ـ ص 41) ان « كل فلسفة هي التعبير عن زمنها وعن زمنها وحده . . . والفرق ليس بين مذاهب زائلة ومذاهب غير قابلة للزوال ، وانما بين مذاهب تعيش يومها ومذاهب لم تعشه على الأطلاق . ان خلود الأفكار وهم . انما الجوهري هو اي نوع من الإنسان تعبّر عنه . وكلما كان الإنسان أعظم كانت الفلسفة أصدق . مع الحقيقة الداخلية التي تتجاوز في عمل فني عظيم كل برهان على عناصره العديدة أو حتى توائمها الواحد مع الآخر »(4) .

والحقيقة ان العرب المعاصرين يسعون بدرجات متفاوتة إلى تمثل فلسفتهم ، ولكن هذا السعي ليس فكرياً ، مجرداً ، مطلقاً ، وإن كانت الفلسفة في المنظور السينوي هي المجرّد ، فالسياسة عنده أيضاً هي الملموس . والتمثل الفلسفي العربي الحاضر هو تمثل علمي سياسي ، لأن التوحيد والوحدة هما شاغلا العقل العربي ، توحيد العرب في أمة متطورة ومتكاملة ، ووحدتهم في دولة . ومن هذه الزاوية يصح السؤال مجدداً أي حاضر يمكن استشفافه في ماضي العرب الفلسفي ؟ وأي مستقبل يطمح إليه حاضرهم ؟

هذا الكتاب يطمح بدوره إلى إثارة « الأصل والتطور في الفلسفة العربية » وتحديد « مسألة المعرفة الفلسفية » ، والسؤال عن « مستقبل الفلسفة العربية » ، وعن « فلسفة المستقبل العربي » .

---

(1) Op. Cit. p. 26

(2) Op. Cit. p. 61

(3) Op. Cit. p. 124.

(4) اويزرمان : تطور الفكر الفلسفي ، دار الطليعة ، بيروت 1977 ، ص 237 .

2 / الباب الأول

الأصل والتطوّر في الفلسفة العربيّة

1 / 2 الفلسفة والأسطورة والدين

من الصعب النظر في الفلسفة العربية ، من حيث أصلها وتطورها ، دون النظر في سابقاتها الثقافية كالأسطورة والدين . السابقات هنا لا تعني التقدم الزمني على ظهور الفلسفة عند العرب وحسب ، بل تعني أيضاً إلى أي حد يمكن إعتبارها أصلاً - أو أحد الأصول - التي يمكن ان نعزو إليها تطور الفلسفة العربية ؟ لا مشاحة ان القرابة بين الأسطورة والدين والفلسفة قائمة في معظم ثقافات الشعوب ، ولكن بأشكال مختلفة باختلاف الثقافات ذاتها . فما هو ، اذن ، التشكّل الخاص بالفلسفة العربية في هذا المجلى ؟ ان الإجابة ستأتي هي أيضاً ضمن سلسلة أسئلة : ما هي حدود الفلسفة ؟ وما هي صلتها بالأسطورة من جهة ، وبالدين من جهة ثانية ؟ وأخيراً كيف ظهر التفلسف العربي وكيف انتظم في المنظومة الفلسفية التاريخية المعروفة ؟

... حدود الفلسفة

قبل البحث في حدود الفلسفة ، يواجهنا السؤال : ما هو الحدّ ، ما هو التعريف ؟ انه « نطاق يضرب حول الشيء ، يحصر داخله جميع العناصر المكونة له ، ويمنع كل ما هو أجنبي عنه ، من الدخول فيه »[1] . لكن ما هو الشيء ؟ يقول المعلم بطرس البستاني في . . محيط المحيط . : « الشيء ما يصحّ ان يعلم ويخبر عنه ، فيشمل الموجود والمعدوم ، ممكناً أو محالاً ، قديماً أو حديثاً ، والموجود خارجياً كان أو ذهنياً . والشيء أعمّ العام ، كما ان الله أخصّ الخاص . وهو مذكر يطلق على المذكر والمؤنث ، يقع على الواجب والممكن والممتنع »[2] .

---

(1) د. سليمان دنيا ، التفكير الفلسفي الاسلامي ، مكتبة الخانجي بمصر 1967 ، ص 249 .

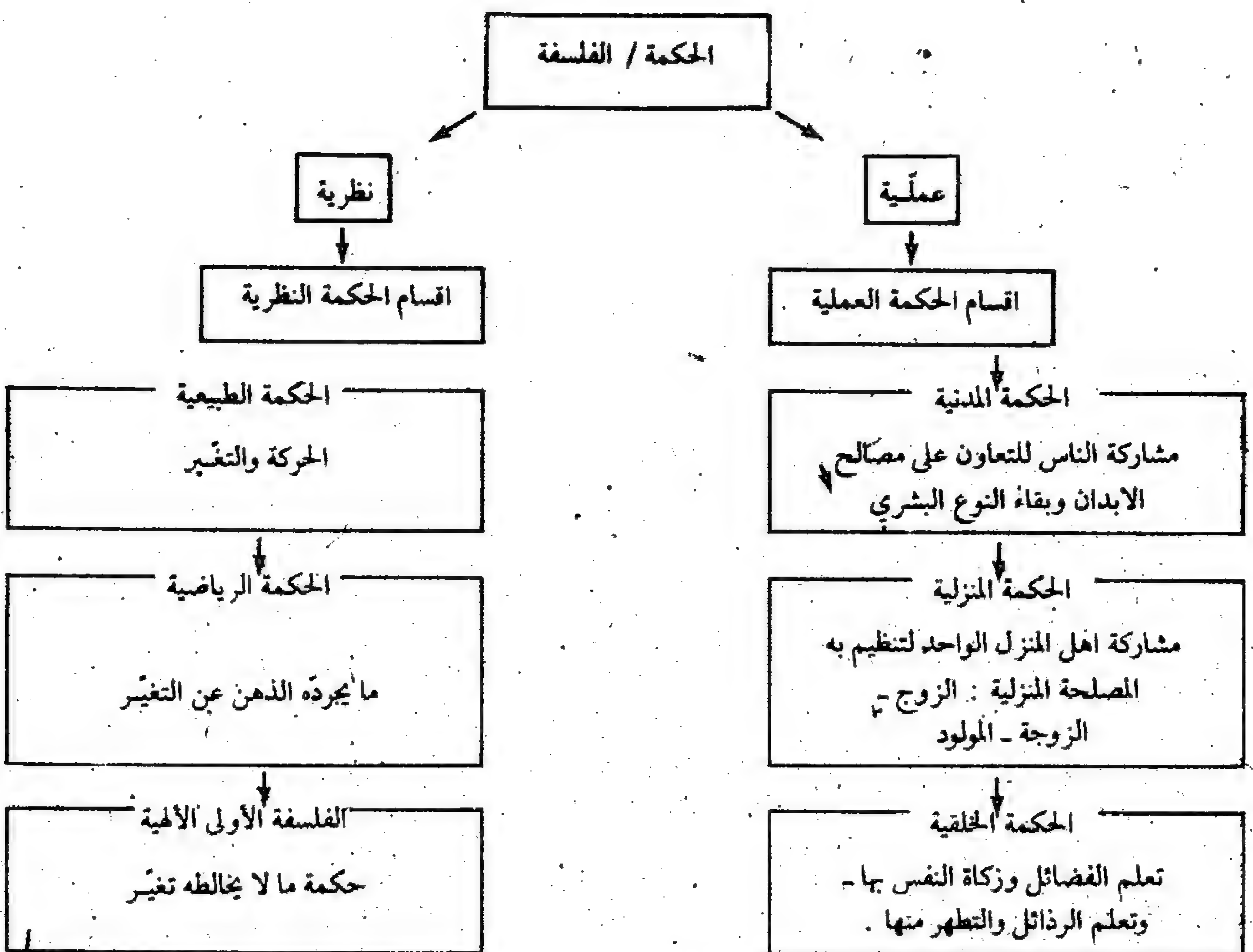
(2) يلاحظ د. شارل مالك (المقدمة ، ص 78) ان الشيء يفيد معنى ما الابهامية ، فنقول في العربية « شيء ما » كما يفيد معنى « اي » و « كل » .

ان الحدّ يمتاز بدوره عن التقسيم ، فتعريف الشيء غير تقسيمه وتصنيفه . وحتى تتوضح لنا صورة المفارقة والعلاقة بينهما نذكر بعض المثالات الخاصة بالفسفة والدين ، وبالفلسفة والتاريخ، وتقسيم الفلسفة ذاتها .

ألف = حين ننظر في الفلسفة والدين نميّز بدقة بين « التيولوجيا » كعلم « يبحث في دين معين ، وبين فلسفة الدين بوصفها جزءاً من فلسفة عامة ، شاغلها الأول هو نقد وتحليل المفاهيم التي تستعملها « التيولوجيا » والمبادىء الأولى التي تفرضها .

باء = وحين نتمثل إتصال الفلسفة بالتاريخ ، نبادر إلى التمييز ما بين التاريخ كعلم وبين فلسفة التاريخ ، فنلاحظ ان مهمة فلسفة التاريخ الأولى هي وضع اساس فلسفي لعلم التاريخ ، وهذه المهمة مختلفة بدورها عن مهمة المؤرخ وعلوم التاريخ الدقيقة .

جيم = وفي مستوى الفلسفة ذاتها ، ميّز العرب بين التعريف الفلسفي وبين التصنيف الفلسفي . وبما اننا سننتقل ، بعد قليل ، إلى مسألة التعريف الفلسفي ، فإننا نضرب هنا مثلاً لكيفية التصنيف الفلسفي العربي ، كما في المشبه التالي :



فهل نجد انطلاقاً من هذا المشبه حداً للفلسفة ؟

يرى الكندي ان « الفلسفة هي الأم التي يتولد منها سائر العلوم » ، وان الحكمة هي استكمال النقل ، هي التشبه بالآله ، والآله ليس له جسم يُحتذى ، اذن الفلسفة هي الأمر الذي يمكن ان يجمع بين الآله والإنسان ، وذلك هو العلم » .

ونجد في « رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها » ، تعييناً لحدود الفلسفة :

1 . حدّ الفلسفة اسمها وهو حب الحكمة .

2 . حدّ الفلسفة فعلها ـ « وهو التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان » ـ وهو العناية بالموت ، والموت اثنان : موت طبيعي (ترك النفس استعمال البدن) ، واماتة الشهوات كسبيل إلى الفضيلة .

3 . حدّ الفلسفة معرفة الإنسان لنفسه بنفسه .

4 . وعين حدّها هو : « ان الفلسفة علم الأشياء الأبديّة الكليّة : انيّاتها وماهياتها وعللها بقدر طاقة الإنسان » .

ان الكندي في سعيه إلى تصنيف حدود الفلسفة ، يسعى أيضاً إلى توحيدها ، فهي إذ تتناول أسم وفعل الفلسفة بالحب والتشبه ، فإنها تصبّ في معرفة إنسانية ، هي في نهايتها « علم الأشياء الأبديةالكليّة . هذا العلم الكندي ، ماذا يختصر من وعي فلسفي سابق ؟ ولأي وعي فلسفي لاحق سيمهّد ؟

نجد في (المواقف) ـ ص 63 ـ مؤشرات للوعي الفلسفي العربي ترشدنا إلى المسألية الفلسفية الأولى عند العرب : مسألية الوعي الديني والوعي الفلسفي . وبما ان هذه المسألية سيكون لها مكانها الخاص في سياق هذه الدراسة ، فإننا سنكتفي فقط بإثارة المسألية في نطاق بحثنا عن حدود الفلسفة العربية : « قد اختلف في أول واجب على المكلف انه ماذا ؟

1) فالأكثرون ، ومنهم الشيخ ابو الحسن الأشعري ، على انه معرفة الله تعالى ، إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية ، وعليه يتفرّع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعيّة :

2) وقيل هو النظر في معرفة الله سبحانه ، لأنه واجب اتفاقاً كما مرّ ، وهو قبلها ، وهذا هو مذهب المعتزلة والأستاذ أبي إسحق الأسفرائيني .

3) وقيل هو أول جزء من النظر ، لأن وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه ، فأول جزء من النظر واجب ، وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة .

---

(1) د. سليمان دنيا : التفكير الفلسفي الاسلامي ، ص 226-227 .

4) وقال القاضي ، وأختاره ابن فورك وإمام الحرمين ، انه **القصد إلى النظر** ، لأن النظر فعل إختياري مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه .

5) وقال ابو هاشم : **اول الواجبات الشكّ** .

ويبرز من خلال التعريفات المذكورة ، وجه التشابك بين الوعي الفلسفي والوعي الديني ، وذلك في سياق الوعي الإجتماعي العربي . فيلاحظ الدكتور سليمان دنيا[1] كيف اختلف مفكرو الإسلام في صحة إيمان المقلّد ، فقالوا ـ انطلاقاً من القول ان **العقل اساس الدين** ـ ان المقلّد رغم انه قلّد باحثاً بحث عن الحق واهتدى إليه ، فهو يختلف عنه :

« ان الفرق بين المقلّد والباحث لا يرجع إلى **متعلّق الإيمان** ، فكلاهما قد آمن بما آمن به الآخر ، ولكنه يرجع إلى **كيفية الإيمان** ، فالباحث قد سار وراء نفسه ، والمقلّد سار وراء غيره . اعني ان احدهما قد استعمل عقله والآخر لم يستعمله ، أحدهما قد آمن بما تأدّى إليه عقله ، والآخر آمن بما آمن به غيره ، فالباحث مقبول إتفاقاً ، والمقلد بين اليأس والرجاء » .

إذن ، يمكن الإفتراض الموضوعي ان نواة التفلسف العربي نجدها في السعي لتحديد التعقلن ـ تلازم العقل والمعرفة . ولكن الإلتباس الخاص بصلة الوحي والوعي ، النقل والعقل ، التقليد والبحث ، سيلقي بظلاله على شبكيّة الوعي الفلسفي العربي بالذات . فكيف سعى الفلاسفة لاستجلاء الوعي الفلسفي ، الوعي المعرفي العام ، من غوامض الإلتباس ؟

شدّد الفارابي على ترابط المعنيين المتضمنين في مفردة « فيلوسوفوس » اليونانية ، ومفردة « فيلسوف » العربية .[2]

جاء في « عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج 3 / ص 223 / 233 ـ لأبن أبي اصيبعة المتوفى 668 هـ) :

« ونقلت كلامي لأبي نصر في معنى أسم الفلسفة ، قال : اسم الفلسفة يوناني ، وهو دخيل في العربية ، وهو على مذهب لسانهم فيلسوفاً ومعناه إيثار الحكمة . وهو في لسانهم مركب من (فيلا = الإيثار) و(سوفيا = الحكمة) والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم فيلسوفوس . . ومعناه المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته والغرض من عمره : الحكمة » .

فقال : « ان الحكمة إستكمال النفس الانسانية بتصوّر الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية » . وأعتقد ان **الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة** ، اي العلم

---

(1) د . سليمان دنيا ، التفكير الفلسفي الاسلامي ص 226-227 .

(2) عبد المنعم حماده : من رواد الفلسفة الاسلامية ، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ، 1973 ، ص 212 / 213 .

بالوجود المطلق الذي لها دون ان يقيّده زمان أو مكان : « هذا الحدّ الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة ، وذلك يتبيّن من استقراء جزئيات هذه الصناعة ، وذلك ان موضوعات العلوم ومواردها لا تخلو من ان تكون : اما الهيّة ، واما طبيعية ، واما منطقية ، واما رياضية ، أو سياسية . . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم ، الاّ وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الأنسيّة »(1) .

وإذا كان من الواضح تلازم معنى الحكمة والفلسفة في المنطوق العربي ، فإن ابن سينا بدوره ، لا يبتعد كثيراً ، في مضمون حدّه للفلسفة ، عن أسلافه العرب واليونان .

ففي (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات - ص 105) ، يقول ابن سينا : « الفلسفة هي صناعة يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب (. . .) لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية » . ونجد كذلك تفسيراً وتوكيداً لهذا الحدّ يتداخلان مع التصنيف الفلسفي :

- فمن جهة ، يعلن ابن سينا ان « الفلسفة هي **العلم بالموجود** بما هو موجود ، على إطلاقه ، ثم علم المبادىء التي تقوم عليها العلوم الجزئية » .

- ومن جهة ثانية يعلّل الحدّ الفلسفي بقوله : « ان الغرض في الفلسفة ان يوقف على حقائق الأشياء كلها ، على قدر ما يمكن الإنسان ان يقف عليه ، والأشياء الموجودة ، اما اشياء موجودة ليس وجودها بإختيارنا وفعلنا (. . .) .

ومعرفة الأمور التي من القسم الأول تسمّى **فلسفة نظرية** ، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمّى **فلسفة عملية** . والفلسفة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بأن تعلم فقط ، والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بأن تعلم فقط ، بل بأن تعلم ما يعمل به فتعمل . **فالنظرية غايتها إعتقاد رأي ليس بعمل والعملية غايتها رأي هو في عمل** ، فالنظرية اولى بأن تنتسب إلى الرأي »(1) .

اما . . . أخوان **الصّفا** . . . فقد رأوا للفلسفة ثلاثة حدود متكاملة : « الفلسفة أولها **محبة** العلوم ، وأوسطها **معرفة** حقائق الموجودات وآخرها **القول والعمل** بما يوافق العلم » .

ونجد في الرسائل تعريفاً آخر : « الفلسفة هي التشبه بالأله بحسب الطاقة الإنسانية (. . .) ومن خاصية العقل المنفعل ان يقبل الجزء منه صورة الكل »(2) ، وعمدتها أربع خصائل : أولاها **معرفة** حقائق الموجودات ، والثانية **اعتقاد** الآراء الصحيحة ، والثالثة **التخلّق** بالأخلاق الجميلة والسجايا الحميدة ،

---

(1) عبد المنعم حماده : مرجع سابق ، ص 213 .

(2) رسائل اخوان الصفا وخلاّن الوفا : دار صادر ، بيروت 1975 ، ج 2 ، ص 10 .

والرابعة الأعمال الزكية والأفعال الحسنة»[1] . وفي المقابل فان الغزالي، صاحب مشروع هدم الفلسفة ، لم يفته النظر في مسألية الفلسفة ، حين ميّز بين ثلاثة مستويات للعلم هي : علم البرهان ، علم الموعظة الحسنة ، علم الجدل . يقول د. سليمان دنيا : « ولقد قسّم الناس بهذا الإعتبار إلى ثلاثة أصناف :

- صنف هو اهل لادراك الحقيقة كاملة على وجهها الصحيح .
- وصنف تقعد به شؤون الحياة العملية ، التي كرّس لها جهوده ، عن الاشتغال بالعلم .
- وصنف هو بين بين ، لم يرتفع إلى درجة الحكماء ولم ينحطّ إلى درجة العامة »[2] .

وفي نفس السياق ، يلفت دنيا إلى موقف ابن رشد (نفس المرجع) : « ان طباع الناس متفاضلة في التصديق : فمنهم من يصدّق بالبرهان ، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدلية كتصديق صاحب البرهان : إذ ليس في طباعه اكثر من ذلك . ومنهم من يصدّق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية » .

وفي أيامنا ، يسعى الدكتور شال مالك إلى صوغ حد نقدي للفلسفة كما فهمها العرب ، وذلك إستناداً إلى تبنّيه الفلسفة الظواهرية (المظهرية) . فيميّز مالك بين فعلي **عقل ووجد** . يقول : « الأشياء في ذاتها هي كما هي ، والإنسان يستطيع ان يتأكد من ماهيتها . في كل فعل عقلي نلمح بوضوح تام أربعة كائنات : **العاقل والمعقول ،وفعل العقل والمادة التي يعقلها العقل** : وإذا استعملنا فعل « **وجد** » بدلاً من فعل « عقل » ، نقول : الواجد / الموجود / وفعل وجدان الموجود / ومادة الموجود وما يميزه من خواص »[3] .

فيبدو لنا ان الدكتور مالك لم يقف بموضوعية علمية عند نقد ابن رشد لأسلافه القائلين بـ « العاقل والمعقول والعقل الخ » ، مشدداً على وحدة العقل ، وحدة أداة المعرفة وحدة المعرفة وبما اننا سنعود في فصل « الطرائقية » إلى هذه المسألة : فإننا سنواصل متابعة النقد الذي يوجهه الدكتور مالك لحدود الفلسفة ، بانياً موقفه على أزواج معرفية شيمة / الوجود والكون / الشؤون والأمور / ان وكان / النسبية والتطورية / الكون والعالم / الصانع والخالق .

وحتى لا نخرج عن موضوع بحثنا الحصري (حدود الفلسفة) ستمثل فقط الزوج الأول (الوجود - الكون) لما له من صلة مباشرة بهذا الموضوع .

يقول الدكتور مالك : « ثم ان **الوجود** يشمل فيما يشمل الحدوث والخلق ، والله ليس حادثاً ولا

---

(1) رسائل اخوان الصفا : ج3 ص30 .

(2) د. سليمان دنيا : التفكير الفلسفي الاسلامي ، ص28 .

(3) د. شارل مالك : المقدمة : ص80-81 .

مخلوقاً . ومع ان الله خالق ، فلا يجوز ان يقال انه محدث الاّ بمعنى الخلق . حوادث الطبيعة بما في ذلك حوادث الإنسان تحدث بعضها بعضاً ، لكن لا يجوز ان يقال انها تخلق بعضها بعضاً . الخلق بمعناه الصارم هو **الخلق من العدم** ، وهذا لا يقدر عليه الاّ الله . الكائن اقرب من الموجود إلى ما عناه أرسطـاليس بكلمة ـSubstances Ouscà ـ ، مع ان الفلاسفة المسلمين ، امثال ابن سينا وابن رشد ، حدّدوا الفلسفة ـ او الحكمة الأولى ـ بأنها النظر في الموجودات من حيث هي موجودة ، أي من حيث وجودها ، بانين تحديدهم هذا ، ككل شيء في نظرتهم تقريباً ، على أرسطاليس . أما ترجمة الكائن ممن كان التامة التي هي أم الأفعال جميعاً ، والتي تعني الأستقرار والثبات والبقاء والذاتية الفردية » (. . .) .

كل هذا يفسّر سرّ **ان كان*** هي الكلمة التي تقال عن الله وليس وجد . « اذن القول ان الفلسفة هي النظر في كيان او كينونة الأشياء خير من القول انها النظر في وجود الموجودات »[1] .

1 . الفلسفة والأسطورة

ما هي العلاقة بين فلسف وسطّر ، بين الفلسفة والأسطورة ؟ كان ودّ ، إله ثمود الرئيسي ، فصوّره المعنيون برأس ثور ، وصوّره الثموديون بصورة حية ، ونعتوه كذلك بالحية الطيبة[2] . فأية فلسفة يمكن اكتشافها وراء هذا التصوّر الأسطوري ، وهل لهذه المرموزات الأسطورية دلالتها الفلسفية ؟ ان الفلسفة العربية ، من فلسفة الإعتقاد عند الأشاعرة حتى الغزالي الذي سعى إلى « الغاء السببيّة » بخلط غير دقيق ما بين الفلسفة والأسطورة والدين ، ومن ابن سينا (ابسال وسلامان) مروراً بأبن باجه (تدبير المتوحّد) ، وبإبن طفيل (حي بن يقظان الذي له قرابة معينة بحي ابن سينا وتأثير واضح على حي السهروردي) انتهاء بالسهروردي (الغربة الغربية) والعطار (منطق الطير) ، تقدم لنا الفلسفة العربية نماذج مميّزة لتحليل المقومات المشتركة بين الأسطورة العربية وبينها ، دون ان يغيب عن البال المناخ الديني الذي يحيطها .

ان الأسطورة لغة ، كلام . ولكنها ليست اي كلام ، فاللغة تحتاج إلى شروط خاصة لكي تصبح أسطورة . وكذلك الفلسفة ، فهي ليست أية لغة ، انها لغة مشروطة بالتعبير وبالإشكال اللذين يحملانها . إلا ان ما يتوجب التشديد عليه هو ان **الأسطورة هي نظام اتصال ،هي رسالة** . ومعنى هذا الكلام ان

(*) من الواضح ان الدكتور مالك يستند الى ما جاء في الانجيل (البشارة) : « في البدء كان الكلمة » ويسعى لكي يعارض بـ (كان) الانجيلية اوحتى بـ « كان » القرآنية (في اماكن اخرى) ، حدودية الفلسفة العربية بأنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » . فهل يمكن استناداً الى تحليل لساني لفعلي « وجد » و « كان » المتلازمين والمتكاملين ، انشاء معارضة فلسفية معاصرة ، يخشى ان تصب في تعارض فلسفي مسيحي واسلامي داخل الفلسفة العربية الواحدة ؟

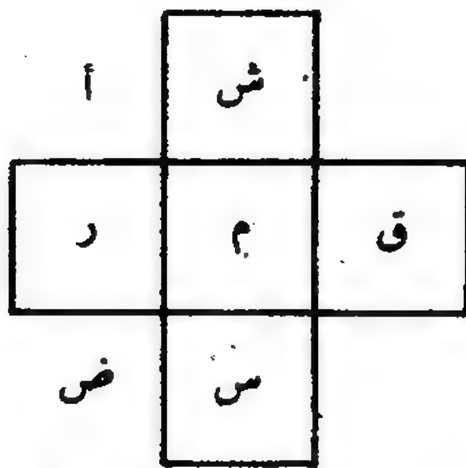
(1) مالك : الأعمال الكاملة ، المقدمة ، ص60 .

(2) ثريا منقوش : التوحيد في تطوره التاريخي ، دار الطليعة ، بيروت1977 ، ص80 .

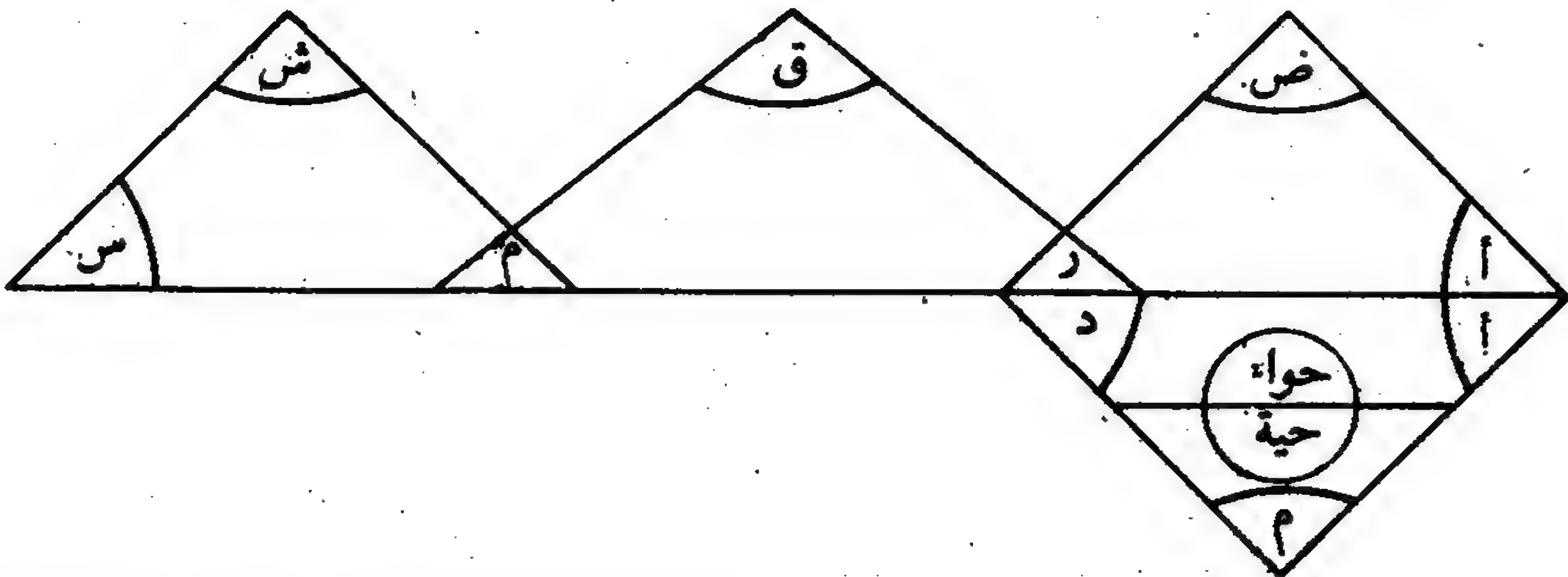
الأسطورة ليست موضوعاً ، مدركاً أو فكرة ، انها طريقة دلالة ، انها شكل . ولهذا الشكل حدود تاريخية وشروط استعمالية يضعها المجتمع .

يبقى ان كل ما تقدم لا يمنع ، بنظر رولان بارت[1] من وصف الأسطورة بإنها شكل . ويضيف رولان بارت (المرجع السابق ، ص194) : « ان الأسطورة كلام يختاره التاريخ . وهذا الكلام رسالة ، يمكن ان يتكوّن من كتابات او من تمثّلات : فالحديث المكتوب ، الصورة ، السينما ، التحقيق ، الرياضة ، المشاهد ، الإعلانات ، كل هذه تصلح ان تكون رافعاً أساساً للكلام الأسطوري . » .

ان التشكل الأسطوري يطمح ، في طوره التاريخي ، إلى الافصاح عن فلسفة مرموزة . والموروث العربي الثقافي غني جداً بهذه التشكلات الأسطورية من أسطورة « شق وسطيح » مروراً بـ « القول الخالق » ، إنتهاء بعبارة « انت انا » ـ وحدة العارف والمعروف (ليس في الجبّة الاّ الله ـ البسطامي) وليس بمستطاعنا هنا الخروج عن الموضوع الفلسفي إلى الأسطوري ، لهذا ننصح بمراجعة كتابنا « مضمون الأسطورة في الفكر العربي » . ومع ذلك ، يبقى ان الشاغل الأسطوري / الديني والشاغل الفلسفي استحوذا على فلسفات العالم القديم ، واستمرّا في الفلسفات الحديثة . فحين تواجهنا ، مثلاً ، الثلاثية الأسطورية (شمس / قمر / أرض) :



نتساءل كيف نظر العرب إلى تشكل هذا المثلث الكوني / الوجودي الحيوي جداً ، كيف تعاطوا معه بعبارة الأسطورة والدين ، ثم بعبارة الفلسفة ؟ وكيف تشكّلت ، بنظرهم ، تلك الأواصر الحميمة بين تطور الأرض وتطور الإنسان ، وكيف انعكست في المعرفة الإنسانية ؟ هنا أيضاً يمكننا تقديم الصورة التالية :

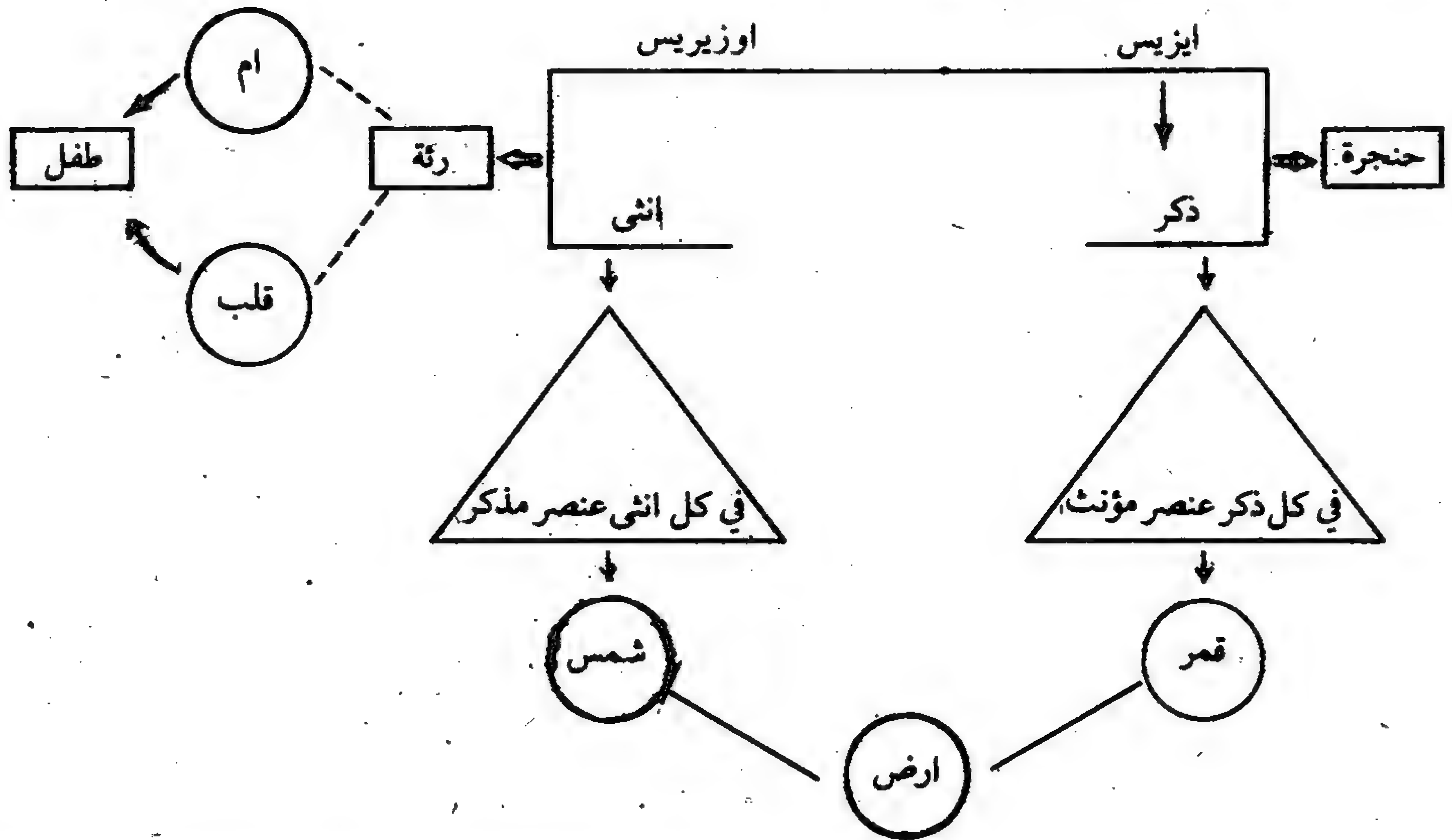


(1) Roland Barthes: Mythologies, éd. du seuil (points 1011). Paris 1957, voir page 193.

ثم التساؤل عن التواصل في هذه البنية الأسطورية القديمة : آدم - حواء - حية / أرض / قمر / شمس ، وعن كيفيات انعكاسها في الفلسفات الدينية عموماً ، وبشكل ما في الفلسفة العربية ؟

يقول رودولف ستينر(1) : « ان هذه الصورة الدنيا على صعيد الموجودات - والتي ستصبح الإنسان فيما بعد - تصفها الخرافات والأساطير بإسم « التنين » ، « سلاماندرا »(*) . انه تنين النّار ، وهو أيضاً **الحية** » . والحيّة هي الشاهد الحيّ على مستوى وعي الإنسان الأول / الوعي خجلاً . ان الصلة بين الحيّة والحياة والحيوان هي أبعد من الدلالة اللغوية العربية : ذلك ان النسمة (النَفَس = النفْس) الأرضيّة التي تدخل في الإنسان ، تعلن له في نفس الوقت انه سيدخل عالماً جديداً . وبما ان **النور** وحده كان موجوداً ، فإن معنى ذلك ان الإنسان لم يكن يعرف الولادة / الموت . بهذا المعنى يقول ر. ستينر : « مع النسمة الأولى دخل إلى الإنسان وعي **الولادة والموت** . لقد انفصل الهواء / النَّفس / عن شقيقه شعاع النّور - هكذا كانت مشاعر الإنسان في الماضي - وفصل عنه الكائنات التي كانت سابقاً متحدة بالنور ، وحمل الموت »(2) .

في الأسطورة المصرية تيفون - Typhon - او النَّفس ، يقتل اوزيريس . وتقول الأسطورة : لم يكن على الأرض جنسان قبل ان يؤثّر **القمر على الأرض** . كان هناك « كائن سرّي واحد ، مذكّر / مؤنث معاً وتحت تأثير ايزيس واوزيريس المتعاقب تمّ الفصل بين الجنسين . اما التعاقب ذاته فمصدره القمر . وبإمكاننا تمثل هذه الأسطورة(**) بواسطة التشكل التالي :



---

(1) Rudolf Steiner: Mythes et Mystères, éd. triades, Paris 1960, voir pages 60.

(*) Salamendra d'eau - اهو سلامان عند ابن سينا ؟ أم هو ايضاً « آدم الذي هو بين الماء والتراب » ؟

(2) « الاسطورة المثلثية » التي تقول : كل هذا ولد من الصوت الأول /A H V/ ، الصوت الذي تضاعف في اصوات لا متناهية . ومن جهة ثانية نلاحظ العلاقة الجدلية بين المذكر والمؤنث في اللغة العربية / العدد - الأسم : مؤنث / مذكر / مذكر ومؤنث . / مذكر للمذكر وللمؤنث الخ .

وقبل ان ننتقل إلى التمثل الفلسفي العربي في الأسطورة العربية ذاتها ـ مع التذكير بالمقوّمة الدينية الملازمة لهذا التمثل ـ ، نوّد ان نناقش مقولة العلاقة الجامعة بين التمثل الفلسفي الأسطوري / الديني / والسؤال عما إذا كانت هي فقط علاقة النظر في العموميات .

يشير هيغل إلى انه من الواجب ـ كما هو شأن الفلسفة ـ ان نفهم اولاً الدين ، أي يجب ان نكتنهه ونعترف به كمعقـول ، لأن الـدين هو صنيع العقـل الـذي يتجسـد ، هو صنيعـه الأسمـى / الأعلى في المعقولية(1) . ثم يشدد هيغل على « . . أنّ تمثلات وعبارات آسيا الوسطى التي توغلت غربـاً ، في عصر الأمبراطورية الرومانية سميّـت فلسفة شرقية . وإذا كان الدين المسيحي والفلسفه يعتبران منفصلين في العالم المسيحي ، فإن الأزمنة الشرقيّـة القديمة اعتبرت ـ بخلاف ذلك ـ انه لا يمكن الفصـل بـين الـدين والفلسفة(2) . وفي مقاربته بين الأسطورة والفلسفة يشدد هيغل على حاجة التمثلات الأسطورية ـ الدينية ذاتها إلى تفسير عقلاني : وهذه ، بالطبع ، مهمة الفلسفة / العلم . وينفي هيغل ان تكون الأسطورة سبباً للفلسفة ، يقول : « صحيح ان فلاسفة استعملوا ـ ايضاً ، شكل الأسطورة ليمثلوا قضاياهم الفلسـفية وليجعلوها اكثر تيسيراً للعقل وللخيال . . . الاّ ان الاساطير ليست هي التي جعلت أفلاطون فيلسوفاً »(3) . ويتابع هيغل (المرجع السابق ، ص141) التعبير عن خصوصية العلاقة بين الفلسفة والدين / الأسطورة ، موضحاً : « ان اول ما نعتبره العلوم او الثقافة العلمية ، ثم الدين ، لا سيما العلاقة الواضحة التي تربط الفلسفة بالدين ، ويجب اعتبار هذه العلاقة بصراحة واستقامة ونزاهة ، فلا يجوز التظاهر بعدم الرغبة في النيل من الدين . فهذا التظاهر ليس بشيء آخر سوى الرغبة في إخفاء ان الفلسفة قد انقلبت على الدين . ولكن **الدين هو الذي تقرّب مباشرة من الفلسفة ، وكذلك الميثولوجيا** . ويقال ان الأساطير تنطوي على أفكار فلسفية وانها لهذا السبب تنتمي لتاريخ الفلسفة » .

فكيف يمكن القول بانتماء الأسطورة العربية إلى تاريخ الفلسفة العربية ؟

وأية مضامين فلسفيّـة طمح الفلاسفة لأبرازها من خلال التمثلات الأسطورية ؟

نستند هنا في بحثنا إلى مرجع هام بالفرنسية(4) يستحق ان نقف عنده وقفة تحليلية نقدية . انه كتاب « بنى الحرام عند العرب لـ ج. شلحط . ينطلق من موضوعة تقول باستمرارية الفكرة الأرواحيّـة(*) ، ويفترض ان البنى الدينية ما قبل الإسلام في الجزيرة العربية كانت قابلة للتوافق مع مقومـات الإسـلام . يقول : « ان الحرام ، في المنظور الأرواحي ، هو هذه القوّة الخارقة اللاشخصية ، الخيّـرة والمخيفة ، التي

---

(1) Hegel: Leçon sur l'histoire de la philosophie, p. 46.

(2) Op. Cit. p. 49.

(3) Op. Cit. p. 56.

(4) J. Chelhod : Les structures du sacré chez les Arabes, éd. G.P. Maisonneuve et larose. Paris 1954.

(*) يخشى من الالتباس بين مفهومي الأرواحية Aninisme ـ والروحانية = Spiritualisme .

يمكن ان تكون في أصل كل سلطة ، كل سعادة ، وكل تعاسة »(1) . ويلاحظ شلحط، باستناده إلى روجيه كايوا ـRoger Caillois ـ : « ان **النجاسة** لا تتحول إلى **قداسة** ، ولكن الكائن الدنيوي هو الذي يمرّ على التوالي في اطوار النجاسة والطهارة . فالإنسان الحيّ ليس من أصل نجس ، فهو في الحالة الطبيعية انسان **حلال** تماماً . اما الموت فإنه يدخل تعديلاً يجلب النجاسة . . . وحينما يتكامل تفكك الجثة ، تتخلص من حاملها الجسماني . وهكذا يقضي على النجاسة .

وتمتاز هذه الفترة ، في الإعتقادات القديمة ، كما عند العرب قبل الإسلام ، بإنتقال الميت إلى طور الروح أو الأجداد . وعندئذ يمكن ان تنفتح امامه أبواب الجنّة ، بفضل طقوس ملائمة لذلك »(2) . ويدخل شلحط في معالجة مباشرة لأحد أوجه المسألة التي تعنينا ـ قرابة الفلسفة والأسطورة عند العرب ـ ، فيمثّل على ذلك بالأصل السامي لفعل / قدش /Qdsh / قدس / الذي يعني المشّع / المقدّس .

ويلاحظ ان هذا الفعل استعمله البابليون لوصف « البغايا المقدسات » كما استعملوه لوصف « كمال الجسد » ـ وليس لوصف « كمال النفس » . ذلك ان صفة قديشتو(Qadishtu) القداسة / كانت تطلق ، أصلاً ، على النساء الخاليات من العيوب الجسدية ، وفقاً لما كانت تستوجبه الديانة من شروط لتقديم القرابين للآلهة . ولقد شدّد أ. دورم ـE. Dhorme ـ على إقامة الصلة الوطيدة بين **الطهارة والصحة** من جهة وبين نقيضها **النجاسة والمرض** ، من جهة ثانية . الأمر الذي يجعل ج. شلحط يلاحظ ما يلي بالنسبة إلى العرب(3) :

مهما توغلنا في الزمن القديم ، سنلاحظ ان العرب اقاموا الحدود بين **الطاهر والنجس** ، **القدسي والدنيوي** ، **الحلال والحرام** . وهذه الثنائيّات تحدّد علاقات العربي بالعالم الخارجي . ثم صار التمييز بين الحلال والحرام اساساً للسلوك الديني . وإننا نجد جذر حرم حوالي80 مرّة في القرآن الكريم ، بينما لا يتكرر جذر **قدس** سوى10 مرّات . ثم هناك تمييز آخر بالغ الأهمية ما بين فعلي الطهارة والزكاة .



أما البروفسور ـGibb ـ فيرى من جهته ان الإسلام عقلن **القدسي** وجعل له مصدراً وحيداً هو الله . وهنا لا بد لنا من إكتشاف الدلالات الفلسفية التي يمكن إستخراجها من تحليل العلاقات المتبادلة بين البنية الأسطورية والبنية الدينية . ونستند في هذه الحالة إلى الروايات والتصورات الأسطورية والدينية ، كما نستند إلى اللغة العربية ذاتها التي تساعدنا بدورها في التعاطي الأولي مع مفاتيح الفلسفة .

---

(1) Op. Cit. p. 35.

(2) Op. Cit. p. 44

(3) Op. Cit. p. 44

يذكر ج. شلحط رواية تاريخية تشير إلى بنى إجتماعية مغرقة في القدم[1] :

كان لنزار، جد العرب في الشمال، أربعة أبناء : اياد، ربيعة ومضر، وإنمار. وعند حضور وفاته، جمعهم ليوزع ممتلكاته . قال لهم : « يا ابنائي :

- هذه الخيمة الحمراء / وكل ما يماثلها / لمضر
- هذه الخيمة السوداء / وكل ما يماثلها / لربيعة
- هذه العبدة / وكل ما يماثلها / لأياد
- واخيراً ـ هذه الحقيبة من المال / وكل ما يماثلها / لأنمار

فإذا واجهتم أية صعوبة في اكتناه مغزى هذه القسمة فاحتكموا إلى أفعى بن أفعى الجرهمي، ملك نجران، ثم يأتي تفسير لهذه الرواية : ولم يلبث الخلاف ان دبّ بين الورثة حول المغزى الصحيح لهذه العبارات النبوئية . فأخذوا بوصية والدهم وذهبوا لعرض مسألتهم على الحكم الجرهمي :

- مضر سيرث : الخيمة الحمراء / والذهب والجمال / وهي شقراء(*)
- ربيعة سيرث : الخيمة السوداء / والخيول ذات اللون الرمادي
- اياد سيرث : العبيد والمواشي
- انمار سيرث : الأرض / وآلات الحرث .

ويستنتج ج. شلحط من سير هذه الرواية الاسطورية إنها تحاول استناداً إلى جد مشترك ان تقدم تبريراً لأصل تجمعات الجمّالين الذي سيصبحون كبار تجار مكّة، والمحاربين، والرعاة، والمزارعين. وهكذا ترتسم الأسس الاقتصادية وتبدو فلسفة المجتمع العربي ما قبل الإسلام حيث لا مكان للحدّادين والحرفيين والكهنة ورجال الدين . وهنا، بالطبع، لا نستطيع ان نجاري شلحط في استنتاجه، لأن هذه الرواية الأسطورية لا تدّعي تقديم فلسفة وتفسير شاملين، واكثر من ذلك فهي لا تنطبق على الواقع التاريخي لعرب تلك الحقبة. ومهما يكن الأمر فإن القرابة بين الاسطورة والفلسفة تكمن، ضرورة، في محاولة التفسير التي تعطي للرواية الأسطورية معناها العقلاني، تجعلها معقولة .

اما مسألة النفس والروح التي ستشغل الفلسفة العربية، حتى ايامنا، فإنها ذات جذور بعيدة ومتشعبة . فكيف تمثّل الفكر العربي هذه المسألة ـ ما قبل الفلسفة ـ وكيف تسرّبت إلى الفلسفة وشكّلت أحد محاورها الكبرى ؟ يذهب العرب إلى ان النفَس من فعل نَفسَ، وهي بذلك تقترب من النَّفَس،

---

(1) Op. Cit. P.P. 127- 128.

(*) تضيف الرواية الأسطورية ان ابناء مضر سموا أيضاً « الحمر » .

والنفس هي رمز الحياة ، فإذا خرجت من الجسد مات . لهذا قالوا : مات حتف أنفه (الهواء) ، تسيل على حد السيوف نفوسنا (الدم) . وجاء في الحديث وصف للدم بإنه « النفس السائلة » . ونجد إشارة للنفس بمعنى الذات وبمعنى الفرد ، والإنسان ، « نفس = شخص = نسمة » . ولكن ما هو التفسير الفلسفي لأوصاف هذه النفس ؟

1 / تفسير الموت الطبيعي :

ان النفس السائلة في الدم هي نفس نباتية تبقى في الجسد عندما يكون الموت طبيعياً . وعندما يتمّ تفكّك الجثة تخرج منها النّفس على شاكلة طائر يسميّه العرب « الهامة » او « الصدى » .

2 / تفسير الموت العنفي :

اما عندما يكون الموت عنفياً ، فإن النفس تخرج فوراً من الجسد مع الدم السائل وتستحيل هامة أو صدى وهي تصرخ طالبة الثأر .

وخلاصة القول في باب النفس : ان الانسان في المعتقدات العربية القديمة هو نفس بذاته ، ولكن ذو نفسين اساسيتين : الأولى نفس سائلة في دمه ، والثانية جارية في مجرى انفاسه ، وتخرج من جسده بخروج آخر نفس(*) .

ويقابل صورة النفس عند العرب ، صورة الروح ـ وهي احدث منها وأقل استعمالاً . والروح من فعل راوح ، بمعنى انطلق ، ذهب ، راح ، ابتعد . لهذا قال المسعودي ان الروح هي نسمة الريح داخل الجسد البشري ومنها يتأتىّ التنفّس . وقال ابن منظور : الرّوح هي الرُّوح اي النفس الخفيف . وهنا يبدو ان لا فرق بين دور النفس ودور الروح ـ غير ان النفس (نباتية) والروح (روحانية) . وبكلام آخر : ليس المقصود بها ـ النفس والروح ـ التعبير عن النفس الشخصية التي ستظهر في المفاهيم الفلسفية الحديثة ، وانما المقصود واقعة الوجود بوجهيها : الحياة والموت . وكذلك ليس من الوارد بعد اثارة مسألة الخلود الذي تفترضه كل عقيدة تقول بثنائية الجسد والروح . وتعتبر الروح سجينة في الجسد ، ومتمايزة عنه أصلاً . ونلاحظ ، من جهة ثانية ان النفس في التصوّر العربي ما قبل الإسلام ليست غريبة عمّا بعد الطبيعة ، ولكنها مزدوجة : فهي اولاً نفس متصلة بالعالم السفلي ، وهي ثانياً نفس تندرج مجدداً في العالم العلوي . وهذا الأنشطار الثنائي للنفس لا يتأتى الا بعد تفكك الجثّة ، أي ابعد انفكاك القدسي عن الدنيوي . ولكن مع الإسلام ماذا تبدّل في مفهوم العلاقة بين الروح والنّفس ؟

هناك إشارات قرآنية عديدة إلى ذلك . منها أن الروح معناها الريح (لا تتنابذوا فتذهب ريحكم) ، ومعناها الإنسان والقوة . والروح لا تذوق الموت بل النفس (الشخص) : « وكل نفس ذائقة الموت » . ومما

(*) الموت نفس يعلو ولا يهبط .

يلفت الإنتباه ان القرآن الكريم لا يشير إطلاقاً إلى تصورات « الهامة ـ الصدى » ، وانه لا يستعمل كلمة نفس بمعني « الدم » الما قبل إسلامي . فالمفهوم الجديد للنفس يعني « الشخص » ، « الإنسان » ويعني أحياناً « الأخ » و « الندّ » ـ كما في قوله تعالى : « وخلقكم من نفس واحدة » . هذا ولم ترد النفس ابداً في صفات الفاطر ، بينما وردت صفات الروح والقدس الخ .

ويلاحظ ج. شلحط : « ان القرآن يعتبر النفس مبدأ مفكراً لا يفني . وخلافاً للنفس النباتية التي تتوقف عليها الحياة الحيوانية ، فإن النفس تنفصل عن الجسد في أثناء النوم ، دون ان تلحق الأذى بوظائفه . وان الحديث ، من جهة ثانية ، يعتبر النفس خالدة . فعند الوفاة تغادر الجسد مؤقتاً . ولكي تخضع لأول محاكمة ، تعود إلى الجسد لتجيب عن أسئلة منكر ونكير ، وفيما عدا حالة الأنبياء والشهداء فان النفس تبقى في القبر تواجه نوعاً من السعادة او من العذاب حتى يوم القيامة »(1) .

ونجد في القرآن الكريم خمس دلالات للروح :

1 . روح القدس

2 . روح الله

3 . الروح بمعنيين : أ) رسول الله إلى محمد
ب) البشارة لمريم

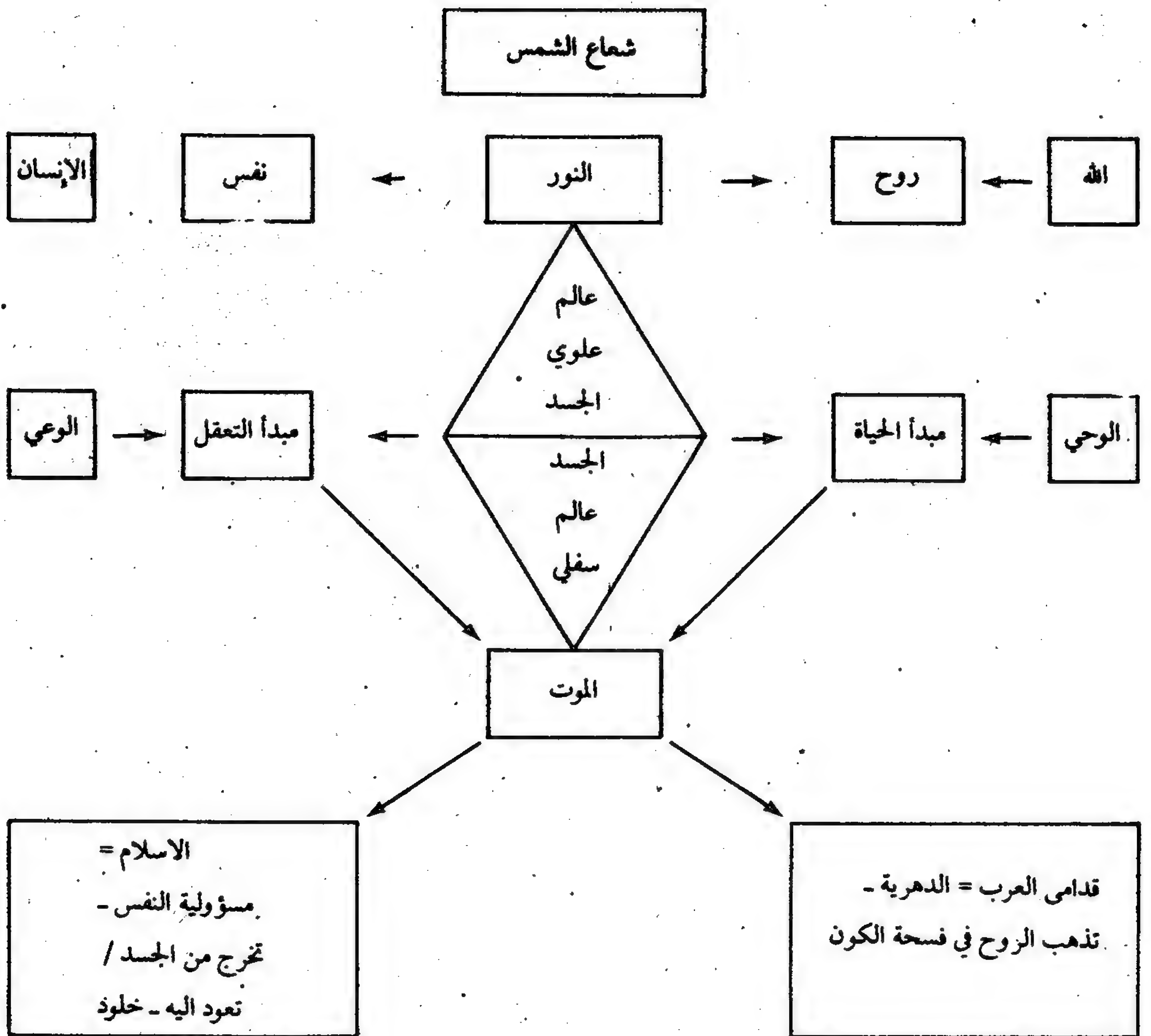
4 . الروح : الوحي / التنزيل

5 . الروح : (نفخت فيه من روحي) .

وتفيدنا هذه الدلالات الخمس ان دور الروح في الجسد هو الأحياء . لكن ما هو مصير هذه الروح التي تحيي ؟ هل تضيع في العالم الفسيح اللامتناهي كما اعتقد قدامى العرب ؟ نعود إلى القرآن لنلاحظ انه يشدد على مسؤولية النفس عن اعمال الإنسان (كل نفس بما كسبت رهينة) ، ولا يشدد على مسؤولية الروح (ويسألونك عن الروح ، قل الروح من امر ربي) . فيبدو ان النفس وحدها تعزى للانسان / هي منه / ، بينما الروح / من الله / وهي التي تهب الإنسان الحياة وتوصل الوحي للوعي . يقول ابن عبّاس (المصدر السابق ، ص ١٧٤) : في الجسد روح ونفس منفصلان عن بعضهما بشعاع من الشمس . فمن جهة مبدأ الحياة (الروح) ومن جهة ثانية مبدأ التعقل (النفس) . ولدى حضور الوفاة يقبضهما الله اليه ، وفي النوم يقبض الله النفس دون الروح . وفيما بعد صارت الروح تعني فقط / الروح الحيواني / فقال البلخي مثلاً : لكل ذي نفس روح وحياة ، وكل ذي روح حي ، ولكن ليس لكل حي روح ونفس بالضرورة . ونتمثل النفس والروح في المثال الشكلي التالي :

---

(1) المصدر السابق ص 167 .



وكما قال العرب بثنائية الروح والنفس ، قالوا أيضاً بثنائية الزمن (الشمس والقمر) والّهوا القمر والشمس ، وقسّموا الحروف العربية الى حروف قمرية وحروف شمسية (ابجدية الشمس والقمر) . وفي مقابل هذه التصورات للروح والنفس التي ترشدنا الى المعالم الأولى للتعبير الفلسفي العربي في المثال الأسطوري والديني ، هناك أيضاً قدسيّة / الزمان والمكان عند العرب . وفي هذا السياق لا بد لنا من الإثارة الفلسفية لمسألة الصلة بين « الحمى » و « الحرم » عند العرب ، كما انه لا بد من التشديد في السؤال عن المغزى الفلسفي للاحتفالية العربية في الكعبة ما قبل الإسلام . يقول ج . شلحط : « ان بناء الكعبة يبدو ذا صلة بالطقوس الشمسيّة . والقرآن الكريم يشير إلى عبادة العرب للشمس . وحين نقارب مسألية الكسوة الشمسية(*) ثلاثية الوان الشمس المشرقة :الأحمر ،الأصفر،الأبيض)من كسوة الكعبة المكّية المتعددة الألوان

(*) Problématique de la triple tunique

(1) المصدر السابق ، ص 226 .

في الأزمنة القديمة ، فان هذه المقاربة تعيدنا الى تصوّر اسطوري يفترض ان **الاله شمس يرتدي كسوته** . ولكن هناك تحفـظ علمي حول اعتبار الكعبة القديمة هيكلاً للشمس . يبقى ان هناك أقاويل ترجّح العلاقة بين الكعبة والشمس ، ومن رموز تلك العلاقة وجود 360 وثناً وصنماً حول الكعبة أمر (النبي) محمد بتدميرها في اثناء فتح مكّة . ويروى الازرقي انه كان يوجد حتى في ايام الإسلام صور للشمس والقمر في الكعبة ، وانه مما كان يقدمه الخليفة المتوكل لبيت الله ، شمس ذهبية محاطة باللآلي والزّمرد . ويقال كذلك ان الكعبة المكّية كانت ، أصلاً ، بدون سقف ، وكان يحظر الدخول ليلاً إليها . ويقول ج . شلحط : لا تفسير لهذه المحرمات الا إذا قورنت بمقومات الطقس الشمسي . ثم نتساءل : أليس مما يثير الدهشة هذه العلاقة بين رمزية الطواف ودوران الشمس ؟ ان الطواف لسبع مرات ، بدءاً من الشرق ، ومن زاوية الحجر الأسود بالتحديد ، ألا يدعونا للتأمل في دوران المؤمن حول هذا العالم الأصغر ، الذي هو الكعبة ، مثلما تدور الشمس حول الأرض ؟ ان الطقس الشمسي صار من رموز الفلسفة الدينية القديمة ، خاصة بعد ان قلب النبّي العربّي الطقوس الوثنية رأساً على عقب ، وأخذ بالتقويم القمري ، وبرمزية « الهلال » .

لكن هل اختفى المثال الأسطوري من سياق الفلسفة العربية حتى في عصورها الذهبية وعند العقلانيين الكبار ؟

لا تخفى الرموز الأسطورية ـ الفلسفية في بعض نصوص ابن سينا . ففي مرموزته الأسطورية الفلسفية « ابسال وسلامان » ، نتساءل عن صلة « سلامان » بـ « سلمان باك » ـ اي الطاهر بالفارسية / الذي ولد مزدكياً ، ثم تنصّر ، ثم دخل الإسلام ، ليصبح من مشاهير غلاة الشيعة . ونضيف ان « سلمان » هو أول من عرف بالتأويل الشخصي(1) . ويتناول الدكتور جميل صليبا الرمزية الأسطورية في مجلاها الفلسفي(2) فيفيدنا : ان سلامان في اللغـة ضـرب من الشجر ، وهو ماء لبني شيبان ، كما هو أيضاً من اسماء الرجال . وسلامان بطنان : بطن في قضاعة وبطن في الازد .

وأما الأبسال فمعناه التحريم .

اذن كيف يمكننا ان نقرأ الأسطورة السينويّة « ابسال وسلامان » قراءة فلسفية ؟ يقول ابن سينا : « فخذ نفسك عن هذه الفاجرة (ابسال) اذ لا حاجة فيها ، ولا مصلحة لك في مخالطتها . واجعل نفسك رجلاً متحلياً بحليّة التجرّد حتى أخطب لك جارية من العالم العلوي تزفّ إليك أبد الأبدين . . » .

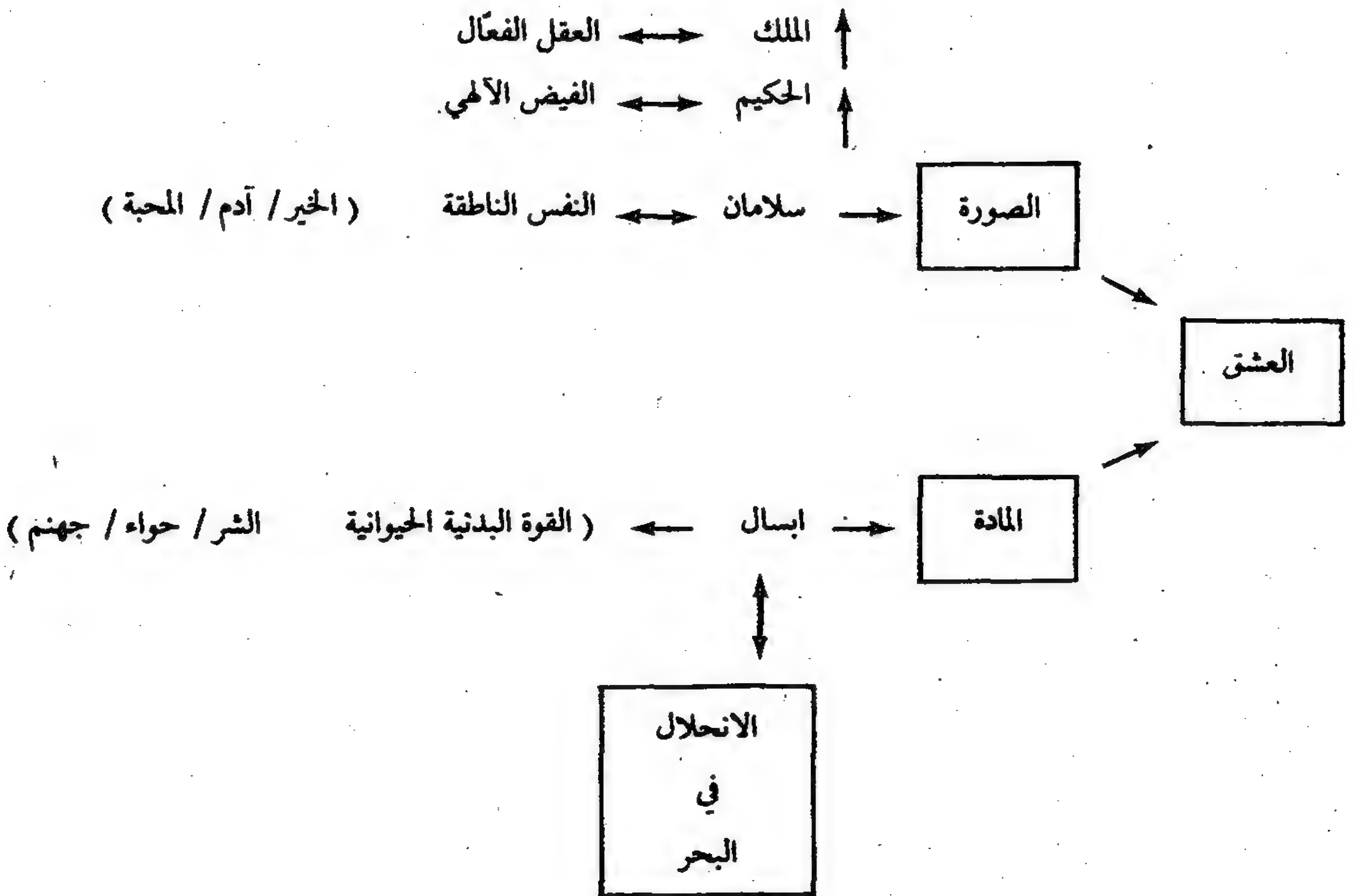
ويضيف : « ان سرير الملك يريد التوجه التام والفراغ له ، وأبسال أيضاً تريد ذلك ، وكلاهما لا يجتمعان ، فلا يمكنك ان تصعد السرير وابسال معلقة برجلك ، وكذلك لا يمكنك ان تصعد سرير الافلاك

---

(1) راجع هامش اللمحات (ص 37) للسهروردي ، منشورات دار النهار ، بيروت 1969 . وايضاً الاشارات لابن سينا . Les livres des directives .

(2) د. جميل صليبا : الدراسات الفلسفية ، ج 1 ، مطبعة جامعة دمشق ، 1964 ، ص 4-5

وحبّ ابسال معلق برجلي فكرك . . / ثم ان الملك أمر ان تعلّق يد سلامان بالسرير ، وان تعلّق ابسال برجله ، فبقيا كذلك يومين ، فلما كان الليل انزلها ، فمضى كل واحد منهما وأخذ بيد صاحبه ، وألقيا بنفسهما في البحر ، فأمر الملك روحانية الماء ان تحفظ سلامان بعد ان اشرف على الهلاك فأخرج من الماء سالماً ، اما ابسال فإنها غرقت وماتت » . فما هو ترميز ابسال وسلامان بمقتضى الفلسفة السينوية كما يشرحها الطوسي[1] ؟ انه يتمثل فيما يلي :



ويعلّق الدكتور جميل صليبا على مرموزية التصوف / الفلسفة بقوله[2] : « وعندي ان المتصوف فيلسوف خيالي قبل كل شيء، فإذا التفت الى العالم الحسي لم يجد فيه الا رموزاً تدل على ما في نفسه من المعاني ، فيمثل النفس بالورقاء ، والشريعة بالناقة ، والعقل المجرد بالجمل ، والرياضة النفسية بالمهمه القفر ، والكون بالليل ، والملك بالساقي ، والامام بالبدر ، والعقل الاول بالعقاب ، والجسم الكلي بالغراب ، والعالم المشهود بالبرزخ الخ . » ومعنى ذلك كله ان الصور في الرؤيا المرموزة تدل على الاشياء والحوادث ، كما تدل الإشارات والالفاظ في الادراك الظاهر على المفاهيم والمعاني » . وإننا نسمح لنفسنا بوقفة تأملية امام هذه المراميز السنوية ، فنرتبها كما يلي :

---

(1) المرجع السابق ، ص9 .
(2) المرجع السابق ، ص13 -14 .

1 ـ النفس : **الورقاء** / 2 / العقل الاول : **العقاب** /3 ـ الجسم الكلي : **الغراب**

4 ـ الشريعة : الناقة / 5 ـ العقل المجرد : الجمل

6 ـ الكون : **الليل** /7 ـ الرياضة النفسية : **المهمه القفر** /8 ـ **العالم المشهود : البرزخ**

9 ـ الامام : البدر

10 ـ الملك : الساقي

ونتساءل أية حكمة فلسفية ، أية عقلية متروية ، تقف وراء هذه الخيارات بين الرامز والمرموز ؟ ففي الفئة الأولى نلاحظ خياراً لثلاثة أنواع من الطيور (الورقاء = الحمامة البيضاء) و (العقاب) و (الغراب) وهنا الا يظهر التضاد الحسي بين **الابيض** الذي تعنيه الورقاء وبين **الأسود** الذي يعنيه الغراب ، من خلال الوسيط (العقاب) ؟ ثم رموز **الناقة والجمل** (المؤنث والمذكر) واستعمالهما كمتقابلين (الشريعة والعقل المجرد) مرشحين للزواج ؟ وأخيراً الليل والقفر والبرزخ واكتمال هذه الرموز بـ « البدر » و « الساقي » (الذي يفيض) ، الا ترشدنا جميعها إلى عمارة فلسفية راء هذه الإستعارات الأسطورية ؟

ان ابن سينا لا يخفي رموزه الفلسفية في اسطوريته ، وحين نأخذ مثالاً آخر ـ نعني التأويل السينوي لآية من سورة النور ـ تتوضح لنا اكثر فأكثر هذه القرابة القديمة بين الرمز والمرموز :

الرمز	المرموز
مشكاة	عقل هيولاني
مصباح.	عقل بالفعل
لا شرقية ولا غربية	لا عقلية ولا حيوانية
الزجاجة	العقل بالملكة
الزيت	الحدس
النور	العقل المستفاد
النار	العقل الفعّال

وتتوالى الصلات بين الأسطوري والفلسفي في مثال « حي بن يقظان » لأبن طفيل حيث تواجهنا مثنوية العام والخاص / العامي والفيلسوف / الاعتقاد والانتقاد / التقليد والتعقل الخ . يقول ابن طفيل : « فعلما ان **المعتقدات الدينية ليست سوى صور محسوسة للحقائق الفلسفية** » . ويصل الى تصنيف ثلاثي لأهل المعرفة :

1 ـ سلامان : ملك الجزيرة / الرجل العامي — اهل الاعتقاد

2 ـ ابسال : الرجل الصالح الناشيء في الشريعة / الرجل الوسط — اهل الولاية

3 ـ حي بن يقظان : حلول العقل الفعّال في الإنسان / الرجل الخاص — اهل النظر

ولا يختلف نظر ابن رشد الفلسفي عن ابن طفيل ، في القول **بتفاضل الناس في التصديق** ، ولكنه يختلف عنه بالتصنيف الفلسفي المباشر ، اي بدون التمثل الأسطوري ، فيقدم ثلاثة نماذج :

1 ـ الخطابي : يحتاج إلى الرموز والأمثال ليعرف الحق / الانسان الادنى : الحالة الايمانية
2 ـ الجدالي : يتعلم بالمجادلة الانسان الأوسط : الحالة الريبية
3 ـ البرهاني : يتعلم بالمنطق والمعرفة العلمية الانسان الاشرف : الحالة العقلية

ويتعارض مع هذا النهج الفلسفي ، المتجلبب احياناً بجلباب الأسطوري ، نهج آخر يتزعمه الغزالي ، وقوامه التأكيد على « عدم تعارض المعجزات والسببية » ، وتقديم التبرير للأسطورة بدلاً من تفسيرها فلسفياً . يقول ابو حامد الغزالي ـ مثلاً ـ لا مانع منطقياً من ان يمسك الله او ملائكته قدرة النار على احراق القطن بحيث لا تحدث احتراقاً في القطن ، او ان يخلق في القطن القدرة على مقاومة الاحتراق . وهكذا يمكن تعليل المعجزات الواردة في القرآن كأحياء (المسيح) للموتى وقلب (موسى) للعصا) ثعباناً ، تعليلاً منطقياً . فما هو هذا التعليل المنطقي الذي يتذرع به الغزالي ؟ انه « تعليل » الخلط بين التحوّل والمعجزة . فهل التحول معجزة ام شيء طبيعي ؟ يقول الغزالي[1] : « التراب يتحول إلى نبات ، والنبات عندما يأكله الحيوان يتحول الى دم ، والدم إلى مني والمني يصبح في الرحم جنيناً . وهذا حاصل بحكم العادة في زمان متطاول ، وليس من الممتنع ان يدير الله المادة في هذه الأطوار في زمن اقل مما جرت العادة عليه ، ثم في زمن اقل من ذلك ، وهكذا دواليك حتى نبلغ اللحظة الواحدة . وهذا ما ندعوه معجزة . وعلى هذا الأساس تصبح اغرب الاحداث ممكنة وأعجب الظواهر التي ندعوها معجزة قابلة للتصديق » .

طبعاً ، يطمح الغزالي لان يشطح من العقلاني إلى اللاعقلاني عبر مقولتي التحوّل والتغيّر وربطهما بالمعجز ، اي الحاق الطبيعي بما بعد الطبيعي . ونجده اكثر وضوحاً حين يعلن الغاء الإنسان بقوله : « لكل شيء وجهان : وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه. **فهو باعتبار وجه نفسه عدم، وباعتبار وجه الله تعالى موجود** . فاذن لا موجود الآ الله تعالى ووجهه » . ولا نعجب بعد ذلك من تعطيل الغزالي لدور الانسان ، ومن انتاجه فلسفة العجز تحت ستار فلسفة المعجزة . ولنتركه يحدثنا عن ذلك بنفسه ـ ولا حاجة بنا الى الشرح والنقد :

ـ « ما حصل لمبغضيه من البلاء :

« ولقد كان في ثغر الاسكندرية من مدة قريبة ادركها اشياخنا شخص يبغض الغزالي ويغتابه ، فرأى النبي في المنام ، وابو بكر وعمر رضي الله عنهما الى جانبه ، وكان الغزالي واقف بين يديه وهو يقول : يا

---

(1) راجع د. ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، المتحدة للنشر ، بيروت 1974 ، ص313 .

رسول الله هذا ـ يعني الرائي ـ يتكلّم فيّ ويؤذيني . فقال النبي ﷺ هاتوا السياط. وأمر به فضرب بين يديه لأجل الغزالي ، وقام هذا الرجل من النوم وأثر السياط على ظهره »(1) .

وليس الغزالي هو الوحيد في الفلسفة العربية الذي اشتغل بابعادها عن مسارها العقلاني ، فهناك بالطبع الصوفيون الذين حاربوا الفلسفة العقلانية بتوجهّات جامعة بين المتناقضات . وما يهمّنا في هذا ان التصوف بوصفه « محاولة لبلوغ اللامتناهي والاندماج به » ، يختلف مع المنهج الفلسفي ، ويتنافى بوجه خاص مع الفكر الاعتقادي الذي ارساه الاسلام : كالتعالي الالهي ، والشعائر الدينية ، ووحدة استمرار الحياة في العالمين الطبيعي وما بعد الطبيعي .

وإذا بدأنا برابعة العدوية ، وهي ليست فيلسوفة (ت 801 ـ البصرة) نسمعها تقول بـ « الحب الالهي » ، ونراها تتجه اتجاهاً مغايراً للقائلين « ان الانسان لا يقوى على الأقتراب من الله الا بروح التعبد والورع والرهبة » . وتمثل على ذلك بمحاورات لها :

1) « سئلت ذات يوم : اتحبين الله وتكرهين الشيطان ؟

« قالت : ان حبي الله قد منعني من الاشتغال بكراهية الشيطان » .

2) « ظهر لها النبي في المنام وسألها : يا رابعة اتحبينني ؟

« فأجابته : يا رسول الله ، وهل ثمة من لا يحبك ؟ ولكن حبي الله تعالى قد ملأ قلبي الى حد لم يجعل هناك مكاناً لمحبة غيره او كراهيته » .

ومن هاتين المحاورتين يبدو الاساس الفلسفي البسيط للحب المطلق بين الإنسان والله : كل الحب للاله ، ولكن ماذا لعدو الإنسان (الشيطان) ، وماذا لنبي الإنسان (الذي هو حبيب الله) ؟

طبعاً نحن لا نستطيع مجاراة ما يذهب اليه الدكتور حسين مروه في الجزء الثاني من كتابه « النزعات المادية » ، حيث يفسّر موقف رابعة تفسيراً مادياً ونفسانياً ، لاننا نفتقر الى المعلومات التي تكفي لتشكيل سيرة حياة رابعة ، ولكننا نعتبر ان وصولها الى هذه الحالة ليس حصيلة شطحة صوفية ، بل هو نتاج تثاقف متعدّد فلسفي ـ ديني ـ اسطوري الخ . وبعد رابعة نجد المحاسبي المولود في البصرة والمتوفى سنة 857 في بغداد ، الذي اقام نزعته الصوفية على اساس محاسبة النفس (فهو اذن محاسبي) ، وعلى مكابدة محنته في اقترابه من الله (الحبيب) .

اما البسطامي فقد روّج باسراف لفكرة الإتحاد بالله ، واستحوذ عليه شعور عميق بتعالي الله ووحدانيّته . فأعلن : ان المعرفة الصوفية لا يجوز ان تخرج عن حدود القرآن والحديث ، وان نقطة

---

(1) الغزالي : احياء علوم الدين ، منشورات مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، 1967 ، الجزء الأولَ ، ص6 .

انطلاق التصوف هي الميثاق الذي عقده الله مع الإنسان في القرآن(1) واعتبر الجنيد ان « افراد » الأزلي عمّا هو عرضي ، زائل ، هو دليل المعرفة التوحيدية الحقّة ودليل كل معرفة صحيحة للذات الالهية : « وعندما يتم » براد » العرضي الزائل عن الازلي الباقي ويعود المخلوق الى وضعه السابق كفكرة في الذهن الالهي ، يفنى الإنسان عن نفسه ويحيا في الله » ، وهذا بنظر الجنيد جوهر التجربة الصوفية(2).

ومحصلة هذه التجربة هي :

- افراد الإنساني عن الالهي

- ردّ الإنساني الى وجوده الأصلي كفكرة في الذهن الالهي

- بعث شيء من الذاتي في العبادة الشكلية

- وغاية الأفراد : هي عزل الذات والتوصل الى تحقيق نمط من الوجود خارج المكان والزمان .

المتصوفون يضعون الفلسفة العربية ، اذن ، امام شاغل كبير يطمح لمؤاخاة التمثل الأسطوري والتمثل الاعتقادي في رموز جديدة تجعل مهام الوعي الفلسفي اقل يسرا ، وتحدّ من المعقولية الموضوعية ، حتى انها احياناً تضع الإنسان خارج تاريخه تماماً . صحيح ان بعض المتصوفين ، شيمة ذي النون المصري ، ميّزوا بين « طرق المقامات » (طريق الجهد الإنساني) وبين « طريق الأحوال » (الهبة الالهية) ، لكن الدور الانساني في الوعي ظلّ مشتبهاً وملتبساً كثيراً في الأدبيات الفلسفية الأسطورية . ولنتمعّن قليلاً في اسطورة ابراهيم بن الادهم (ت776) .

« في ما كان في رحلة صيد ، اذا بهاتف يصيح به مرتين : الهذا خلقت ام بهذا أمرت ؟

« فندم على ما كان منه في حياته الدنيا » وترجّل عن دابته ، واستبدل بها جبّة راع من صوف ، وهام على وجهه في الصحراء ، إلى ان حطّ رحاله في مكة حيث يقال انه التقى برابعة العدوية .

« يقال ان رحلته استغرقت اربعين سنة ، لانه كان مع كل خطوة يخطوها يسجد مرتين .

---

(1) اشتهر ابو يزيد البسطامي بقولته الأسطورية : « ليس في الجبة الاّ الله » و « انت وانا » (اي محو الحد على نحو يشبه ما قال به اكهارت(Eckhart) : الله وانا واحد في المعرفة) . ومما اورده الدوس هوكسلي (الفلسفة الخالدة)

A. Huxly: La philosophie Eternelle, bib. plom. Paris 77. p. 349

هذه الصورة الأسطورية الجميلة التي يصف بها البسطامي نفسه عارفاً : « طوال12 سنة كنت حدّاد نفسي . وضعتها في موقد التقشف واشعلتها بنار العراك ، ثم وضعتها على سدّان الاتهام وطرقتها بمطرقة اللوم ، حتى جعلت نفسي مرآة . وطوال خمسة اعوام كنت مرآة ذاتي ، وكنت باستمرار اصقل هذه المرآة بمختلف اعمال العبادة والزهد ، ثم ثبّتُ نظري على التأمل طيلة عام . . . حتى بلوغ الله » .

(2) د. ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص327 .

« ويروى انه كان يقول : غيري يسلك هذا الطريق على قدميه ، اما أنا فأسلكها على رأسي (يريد وجهي) .

وعندما وصل إلى مكة لم يجد الكعبة لانها كانت قد خرجت لملاقاة رابعة .

« وعندما رآها عائدة ، عاتب رابعة قائلاً : ما الضجة التي تحدثينها في الدنيا ، الكل يقولون ذهبت الكعبة للقاء رابعة .

« فأجابت : وأي ضجة تحدثها أنت في الدنيا بأن امضيت اربعين سنة حتى بلغت هذا المكان ، لأن الكل يقولون ابراهيم يتوقف كل خطوة ليصلي ركعتين ، » .

« وجاء في أسطورة اخرى ان رابعة صاحت عندما رأت الكعبة مقبلة نحوها :

لا أريد الكعبة بل رب الكعبة ، اما الكعبة فما أفعل بها »[1] .

من الواضح ان هذا الطموح الأسطوري يرمي الى تجاوز المعقول والمنقول ، الوعي والوحي . فليس خافياً ان مقولة الاتصال المباشر بالله تعني في الفلسفة الاستغناء عن كل فلسفة وعن الشريعة والوحي الالهي والنبي . ولقد سادت القرن الميلادي التاسع **فلسفة وحدة الوجود** التي كان الحلاّج والبسطامي من ابرز اعلامها ، وخلاصتها انها الفناء في التوحيد بالتجرد التام عن الأوضاع الانسانية ولقاء الله وجهاً لوجه . وهذه الفكرة تتضمن ادعاء الإنسان الالوهية ، وهذا يعلن نفسه في « الشطحات » رفعني (الله) مرة ، فأقامني بين يديه ، وقال لي يا ابا يزيد ان خلقي يحبّون ان يروك . فقلت زيّنـي بوحدانيتّـك ، والبسنـي انائيتـك ، وارفعني الى احديتّك ، حتى اذا رآني خلقك قالوا : رأيناك ، فتكون أنـت ذاك ، ولا أكون انـا هنـا » ـ « سبحاني ما اعظم شأني » . « أنا هو أنا » ـ « صرت من ليس ، في ليس ، بليس » . كما يعلن نفسه من خلال ما يسميـه الحلاّج **عين الجمع** ، وهو حالة من الترابط الشخصي بين الأنا ـ الأنت ، الا ان الاتحاد عند الحلاّج لا يستتبع فناء الذات الكلي ـ كما عند البسطامـي ـ بل يستلـزم تعاليهـا واتصالهـا الحميم بالحبيب الأخير . وتتواصل فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي انطلاقاً من نظرية **الكلمة** : لكل نبي كلمـة اي حقيقته الخاصة التي هي مظهر من مظاهر الذات الالهية ، وهي التجليات النبويّة . ويلجأ ابن عربي الى رمزين اساسيين : **الحق** الذي هو الله بحد ذاتـه ، **والخلـق** الـذي هو الله من خلال صفاتـه (الـذوات الممكنة) . وعنده ان الذات الإنسانية هي أسمى التجليات الالهية ، لأن الكلمة الآدمية هي رمز الإنسان الكامل ، ولان وجود الانسان الكامل هو علة وجود العالم وبقائه . وبتعبير آخر : ان الله والانسان ، او اللاهوت والناسوت ، هما وجهان خاصان ، لا طبيعتان ، وهما يتجليّـان عند كل مرتبة من مراتب الوجود :

---

(1) المرجع السابق ، ص328 -329 .

فاللاهوت باطن الوجود والناسوت ظاهره ، وهو واحد في كل حال .

ماذا نستنتج من هذا التواصل الأسطوري ـ الفلسفي عند العرب ؟

هل هو مسعى للتوفيق بين الدين والفسفة بشكل غير مباشر ؟ ام هو مسعى لتخطي الدين والفلسفة باسطورية جديدة وجدت غناها الكلي في التجربة الصوفية وفي مرموزاتها ؟ وهل نجد في العلم الحديث تفسيرات أخرى للتمثل الأسطوري الذي انتجه العقل ؟

1 ـ يذهب الدكتور ماجد فخوري في تقييمه « حي بن يقظان » الى وصفه بأنه محاولة لا تخلو من التلبيس . يقول[1] : « فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية اللتان عمل هؤلاء بذلك الحذق على التوفيق او التقريب بينهما ليستا بالطبع من معدن واحد . فكما يتبيّـن من سيرة حي ، وهو الناطق الأول باسم الحقيقة الفلسفية ، تصبح هذه الحقيقة التي يتوصل إليها المرء عن طريق المشاهدة او التفكير الطبيعيين ، الحقيقة الوحيدة اللائقة بذوي الفطر . اما الحقيقة الدينية فهي على عكس ذلك ، من شأن الجمهور الذين ينبغي لهم ان لا يطمعوا بأكثر من معرفة ظاهرية او شكليّـة لهذه الحقيقة الأصلية . وهكذا يضع ابن طفيل اللمسات الأخيرة على هذا المذهب الرفيع القائل بطبقة متفوقة من طلبة الحقيقة المحظوظين الذين يستحقون وحدهم نعمة الإشراق أو الإصطفاء الالهيين ، تماماً كما حاول ابن باجه من قبل ان يثبت » (اشارة الى تدبير المتوحد) ..

2 ـ يلاحظ ان الآثار الأسطورية في الفكر الفلسفي العربية تشكل امتيازاً عن الفلسفة المشائية ، ومثال ذلك امتياز الفلسفة المشرقية (الاشراقية / عند ابن سينا حيث يرمز (حي بن يقظان) للشرق (منزل الأنوار) ويقابله الغرب (موطن الظلام) . هنا يعيدنا النور الى الأصل الأسطوري العربي الذي استعرضناه من خلال القول بأن شعاع شمس داخل الجسد فصل النفس عن الروح . ولهذا لا يزال رمز النور غنياً بكل مدلولاته الفلسفية والصوفية ، ويدعو إلى النظر في الأصول الاجتماعية للمعرفة والاعتقادات العربية . ونلاحظ من جهة ثانية ان السهروردي في كتابه « التلويحات » ، يجمع بين الماهية والوجود فيقول انهما شيء واحد ، لأن العقل يدرك وحدة الماهية والوجود معاً ، وحدة الكلي والجزئي . ويسمي السهروردي الاجسام برازخ لأنها مفاصل تقبل تلقي النور او الظلام : « وكل برزخ باعتبار ذاته ظلام ، وعليه فكل ما فيه من نور انما هو وارد عليه من مصدر خارجي »[1] .

فالنور ، اذن ، هو رمز العقل عند السهروردي . وهذا الرمز سيكون اساسا لمثالية نورانية :

- نور في ذاته / لذاته

- نور في غيره / لغيره

---

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص370 .

والنور الواجب (العقل الواجب) هو نور الأنوار ، النور القائم بذاته (النور القدسي : العقل القدسي) . والصفة الأولى لنور الأنوار (عقل العقول) هي **الوحدانية** ، ومنه انبثق النور الأول (البرزخ الأعلى) . ويرى السهروردي ان صلة الأنوار العليا بالأنوار السفلى هي صلة **قهر** ، وصلة السفلى بالعليا هي صلة **عشق** : ان العشق والقهر يتحدّران من النور ، والحركة ، والحرارة تتولدان منه ، فهو اساساً الشوق والغضب ، والرغبة تقود بالضرورة الى الحركة . . .

النار تستحق الإكبار بعد النور ـ وهذه عودة صريحة للسهروردي الى اليونان والفرس ـ ولكنها عودة انتقادية ، اذ انه يعتبر ان « ما يجعل الحجر يسقط ، الماء يتبخر ، بخار الماء ينعقد مطراً ، الرعد يقصف ، البرق يومض ، ليس الطبيعة كما يدعي المشاؤون ، بل هو الحرارة .

3 ـ في العلم الحديث نجد عند كارل غوستاف يونغ بداية تفسير للمشكل الذي يشغلنا بخصوص الصلة بين التمثل الأسطوري ، والتمثل الفلسفي . فيلاحظ يونغ : « تشكل الصور الأصلية الأشكال التمثيلية الأكثر قدماً وشمولاً التي تملكها الإنسانية . انها في آن شعور وفكر ، وحتى انها تملك شيئاً ما بمثابة حياة ذاتية ومستقلة ، وهي في ذلك مماثلة قليلاً **للنفوس الجزئية** ، ويمكننا ملاحظة الأمر بسهولة في كل المذاهب الفلسفية والعرفانية القائمة على اعتبار ادراك اللاوعي مصدراً للمعرفة(1) . ويضيف : في الحقيقة لا يقصد البدائيون في تمثيلهم لقوة ما تصوير النفوس او الأرواح اطلاقاً ، وانما يصورون ما يسميه العالم الأميركي /covejoy باسم **الطاقات البدائية**(*) .

وهذا المدرك الأخير يتوافق مع تمثل **النفس والروح** والله والصحة والقوة البدنية والخصب والسحر والنفوذ والأعتبار والدواء . كما يتوافق مع بعض الحالات النفسية (المرجع السابق ، ص131) . ويستعيد يونغ الصورة التاريخية السريعة لهذه الظاهرة من هرقليطس حيث اعتبر النار بمثابة طاقة الكون (التي هي النار الموقدة في القرآن) ، و (روح النار عند الفرس ، او المثولة لدى الرواقيين(**) بأنها الحرارة الأصلية وقوة القدر .

الا نجد هذا التصور في اساس الأساطير التي تتمثل النفس ذاتها كقوة ؟ فعند العرب ما هو اذن مغزى النَّفْسُ نَفَسٌ ؟ ثم الا نجد في صورة خلودها صورة بقائها واستمرارها ؟ وهل للتمثل البوذي والبدائي الخاص بالتقمص (اي هجرة النفوس) من معنى آخر سوى التنبيه الى استعدادات النفس اللامتناهية للتحولات المقرونة ببقائها الدائم ؟

ان كارل غوستاف يونغ يرى ، في مسعى لتفسير الوظيفة الرمزية لأسطورة الخالق / المخلوق : « ان

---

(1) C.G. Jung: psychologie de l'inconscient, Genève 1963, voir page 128.

* Primitive energetics.

** Stoiciens.

مفهوم الله يجيب عن وظيفة نفسانية ضرورية اطلاقا . وظيفة ذات طبيعة لا عقلانية ، ولا علاقة لها مع تصور وجود الله . ويشدد يونغ على ان العقل البشري لن يستطيع في المستقبل ان يجيب عن هذه المسألة الأخيرة ، وسوف يمتنع عليه البرهان على وجود الله . ثم لا حاجة الى برهان كهذا ، لأن فكرة الكائن الالهي القوي منتشرة في كل مكان ان لم يكن انتشارها واعياً فهو على الأقل انتشار غير واع ، لأن هذه الفكرة هي من المثل الأصلية الأولى . وكذلك ، فان مفهوم « الساحر » و « الشيطان » هو من نتاج التصورات الاسطورية المعبّرة عن « الاحساس المجهول » ، عن « الشعور اللا انساني » . وأما العبارة الاسطورية فهي تضع على المحك النفسية الجماعية ، لا النفسية الفردية . وبقدر ما نشارك بوعينا في النفسية التاريخية والجماعية فاننا نعيش بشكل طبيعي ولا واع في عالم الذئاب والشياطين والسحرة ، لأن هذه ما هي الآ تصورات / توهمات أوحت طوال العصور السابقة لعصرنا بأكثف الانفعالات وأعمقها أثراً في الجنس البشري(1) . على أن الكائنات التي مكثت في السذاجة البدائية ، لم تنفصل مقوماتها أبداً عن الوعي الفردي ، لأن الآلهة والشياطين لم تكن مدروكة كانعكاسات نفسية حتى يمكنها ان تتشكّل في مضامين اللا وعي ، وانما كانت مدروكة كوقائع / حقائق قائمة بذاتها . وهكذا لم يعترف بالطابع الانعكاسي لمثال الآلهة الا مؤخراً ، في « عصر الأنوار » ، حين أدرك البشر أن آلهتهم لم تكن موجودة في الواقع ، وانها مجرد انعكاسات ، وأدركوا بالتالي ان عصر الآلهة الاسطوري قد انتهى ، ولكن ذلك التحوّل الكبير في مستوى الوعي المعرفي لم يلغ الوظيفة النفسية التي تتوافق مع تصوّر البشر لآلهتهم . ويستنتج يونغ : « إن عقلانية الحياة الحديثة وخاصة العقلانية التي تنفي قيمة كل ما كان غير عقلاني ، تكبت في اللا وعي وتغطس فيه وظيفة اللا عقلاني »(2) . وغالباً ما تظهر المثالات الأصلية على شاكلة انعكاسات . والانعكاسات بدورها مسؤولة عن ابداع اساطير حديثة / مثلاً الشيطان بوصفه نوعاً من مثال الظل الذي يصوّر النصف المظلم غير المعروف من الانسان / ومثال الساحر في زرداشت وفاوست .

ويعتبر يونغ ان صورة الشيطان الأصلية هي في اساس نمط ساحر القبيلة البدائية ، ذلك الشخص الغني بالمواهب الفريدة والمشبع بالقوّة السحريّـة ،(3) .

ومن جهة ثانية ، تتوضّـح اكثر في كتاب « جذور الوعي »(4) الصلات التي يمكن تحديدها علمياً ما بين الوعي الفلسفي والوعي الأسطوري . فيشدّد يونغ ، مجدّداً ، على وجه الترابط والتواصل ما بين اللاوعي الشخصي واللاوعي الجماعي ، معتبراً ان مضامين اللاوعي الشخصي هي ما تسمى بوجه خاص المركّبات

---

(1) Op. Cit. page 175

(2) Op. Cit. page 176

(3) Op. Cit. p. 179.

(4) K.G. Jung: Les Racines de la conscience, éd. Buchet- Chastel, Paris 1971

الوديّة التي تتشكل منها الحياة الشخصية الحميمة للنفس ، وفي المقابل تعتبر مضامين اللاوعي الجماعي بمثابة ، « الأصول » او المثالات(*) .

والأصل معناه عند فيلون الأسكندراني(**) « صورة الاله في الإنسان » ، ويقابل ذلك عند العرب المائل و« الممثول »(***) . فكيف كان يتّم التعبير عن **الأصل** ؟

تفيدنا النصوص المتوفرة انه كان يتم بواسطة **الأسطورة** او **القصة** . **فالأصل المثالي يحمل في جوهره** مضموناً لا واعياً ، يتحوّل حين يغدو واعياً ، مدروكاً على الأقل في مستوى الوعي الفردي . ولكن لم يؤخذ بعد بالقول ان الأساطير هي قبل كل شيء تجليّات نفسيّة تمثل طبيعة النفس ، ومع ذلك، فمن الثابت ان كل الظواهر « المؤسطرة » في الطبيعة كالشتاء والصيف وادوار القمر وفصول المطر الخ . ما هي إلاّ مجازات ترمز الى هذه التجارب الموضوعية ، بل هي عبارات رمزية عن المأساة الداخلية واللاواعية في النفس التي تغدو معروفة لدى الوعي البشري من طريق الانعكاس اي حين تعكس ذاتها في الظواهر(1) . ويلاحظ ك. غ. يونغ ان الانسان البدائي يمتاز بذاتية مدهشة جداً بحيث انه ينبغي **ردّ الأساطير الى الحياة النفسية** . ولكن المسار المعرفي كان يتجه نحو افقار متصاعد للرمزية . فحلّ الاعتقاد / المذهب محل اللاوعي الجماعي ، وأناطه بصيغة واسعة ، ولكن الترياق السحري ظلّ ملازماً للإنسانية ، فهو يطلّ بإستمرار من خلال الصور القوية القادرة على ان تقدم للنفس حماية سحرية (تعويذة) من القلق المنغرس في اعماق النفس . لقد انتقل الفكر من فوق الى تحت ، وتبدلت رموز الحضارة : من حضارة **الماء** (الزراعة) الى حضارة **النار** (الصناعة التكنولوجيّة) . ويعتبر الماء رمزاً للاوعي ، للروح اللاواعي (وكان آدم بين الماء والتراب) ، والنار رمزا للوعي الجديد .

وهذا ما يعيدنا ، مجدّداً إلى فكرة **الشرق** في التراث الفلسفي العربي ، حيث يتساوى النور والنار في سيرورة البحث عن الوعي / من الماء الى النور = النار ، وحيث تتكشف للعقل صور المتناقضات التي يمكن بتحريرها ان تتوافق عناصرها في وحدة معينّة . ولنأخذ الأصول المثليّة (الثالوثية) فنجد انها تقوم على ثلاثة أركان :

1 / الظل : العتمة

2 / الأنيما : النور ـ الحياة

3 / الحكيم القديم : الوعي

وان الوعي يصارع للخروج من قاع الغريزة الى مدار الصراع مع المثل اللاواعية ، وان المسار الذي

---

* Archétypes ** Ahilan d'Alexendrie *** le symbole et le symbolisé.

(1) Op. Cit. P.P. 16- 17

يرمي لأخراج المؤنث من دائرة الواحد (ابسال في وقوعها بالبحر تبتعد هي الأخرى عن سلامان . الذي يسير الى فوق باتجاه الواحد) ، وبالتالي للانتقال من المثنوية الى الاحدية .

وحتى تكتمل وتتوضح صورة البحث عن اصول التمثل الأسطوري ـ الفلسفي ،نتساءل **ما هو اصل فكرة الإنسان كعالم أصغر** يمثل في كل اجزائه الأرض او العالم ؟ ان ك . غ . يونغ يفسّر ذلك بانه « أثر من آثار الماهيّة النفسيّة القديمة المتوافقة مع ما يسمّى ، جوهرياً ، **بالوعي الفلقي** »(1) «انفلاق الليل والنهار بالفجر والغسق) .

ان آدم (ما بين الماء والتراب)، ممثول **بالتراب** ، ولكنه يحمل **النور** ايضاً . والانسان ، اسطورياً ، مثنى : الانسان الروحاني يسمى بروميثيوس(*) ، والجسماني يسمّى امبثيوس(**) . والاسطورة الام تقول ـ برمزيتها ـ ان الانسان الروحاني أغوى حتي ارتدى الجسد : ان آدم الترابي النوراني لبس جسده لأجل المرأة حواء وبواسطتها ، وان الحجر (التراب) يرمز للانسان الباطن ، تلك الطبيعة المكنونة التي ستعمل السيمياء ـ L'alchimie ـ على اطلاقها من عقالها . ولهذا ظهرت اسطورة **عماد الماء وعماد النار** التي تمنح الميّت روحاً حيّة ، الأمر الذي يعني ان عبادة الاله المكنون هي داخل المادة (2) . والماء هو داخل المادة ـ هو المادة ايضاً ـ الذي جعل منه كل شيء حي . وهناك مثل : « الشجرة الفلسفية » ، « الحجر الفلسفي » ، ولكن اسطورة « شجرة الحياة » هي اعظم ابداع خرافي عرفه الجنس البشري (الشجرة + العصفور = الفعل وكماله) . والحال فان المضمون الجوهري لكل الأسطوريات والاعتقاديات هو من النوع المثلي ، وكذلك مضمون كل الاديان . والمثل الاصلي هو روح او لا روح ، وهو في النهاية يتجلى ويرتبط بمواقف الوعي البشري(3) . ومن الواضح ، الآن ، ان نزعة الفلسفة الشرقية ـ ومن ضمنها الفلسفة العربية ـ الى الاستبطان في بعض المراحل التاريخية ، قد جعلها تعتمد ادوات الاستبطان والاستعدادات التمثليّة .. فكيف ، يمكن ، بعد هذا الاستغراق في البحث عن اصل وتطور العلاقة بين الفلسفة والاسطورة عند العرب بوجه خاص ، التمييز القاطع بين الاسطورة والدين في واقع الفكر الفلسفي العربي ؟

لقد تطرّقنا في سياق البحث الى بعض وجوه القرابة بين الفلسفة والدين ، وعلينا الآن تحديد هذه العلاقة في اطارها المعرفي والتاريخي .

---

(1) La conscience crépusculaire

* Op. Cit. p. 181,

** Prométhée.

(2) Epiméthée.

(3) Op. Cit. p. 529, et p. 559.

2 / الفلسفة والدين

كان التوجه السائد في البحث عن اصول الفلسفة العربية ميالاً لأنكار وجود الأصل العربي لهذه الفلسفة ، وبالتالي كان التوجه هو لتفسير تطورها من خارجها إلى داخلها ، وليس العكس . لكننا حين نضع الفلسفة في حضور الأسطورة والدين تاريخياً ، فسوف يتوجب علينا ان نؤسس نظرة داخلية الى فلسفة العرب . فقد بات محقّقاً ان ما يسمّى **معطلة العرب** قبل الإسلام هم ظاهرة تاريخية وليدة التطور المعرفي العربي . فهؤلاء المعطّلة لم يروا سبباً آخر لوجود هذا العالم الا « الطبع المحيي والدّهر المغني » . والقرآن الكريم (الجاثية / 24) اشار الى ماهيّة اعتقادهم الفلسفي : « **وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلاّ الدهر** . ومالهم بذلك من علم ان هم إلاّ يظنون » ونلاحظ ان القرآن ينكر عليهم اعتقادهم وينعته بالإعتقاد الظنّي . لكن ، هذا الإعتقاد يرشدنا إلى واقعة ان العرب قبل القرآن سعوا الى تكوين نوع من **النظر العقلي التفلسفي** الذي يدور في فلك « الالوهية والكون والبعث والآخرة . الخ » .

فمثلاً يذهب كارّادي فو الى ان النبي محمداً « قد واجه كثيراً من المسائل الفلسفيّة بحلول كوّنت العقيدة الإسلاميّة »(1) . ويشير الدكتور محمد يوسف موسى إلى أنّ القرآن كتاب دين ، كتاب عقيدة ، جاء ليغيّر مما تواضع عليه العرب وغير العرب من عقائد . . »(2) .

وفي نطاق السعي لتفسير داخلي لنشوء الفلسفة العربية وتطورها يعود الدكتور حسام الدين الالوسي الى البواكير الكلامية للفلسفة(3) ، فيتناول « علم الكلام » باعتباره قائماً على **نقيض الإفتراضات الارسطوطاليسيّة** ، بل كأنه اعتقاد معاكس(*) او كأنه المعنى الحقيقي **لفلسفة الدين** : « ان الفلاسفة المسلمين مثاليون ، او هم لاهوتيّون اكثر من كونهم فلاسفة بالمعنى الخاص . . . ولذلك اسباب منها تأثرهم بالدين الاسلامي نفسه ، ومحاولتهم اخذه بنظر الاعتبار(4) . ويذكر الالوسي ان معبداً الجهني كان يأتي الحسن البصري ويقول له : « يا أبا سعيد ـ هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون انما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى »(5) . كذلك ذهب غيلان الدمشقي الى ان **الإيمان معرفة وقول** ، ولا

---

(1) د. محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ، دار المعارف بمصر 1971 ، ص12

(2) المرجع السابق ، ص29 .

(3) مجلة عالم الفكر ، العدد2 مجلد6 ، 1975 ـ عدد خاص بالفكر الاسلامي ص469 / 524 .

(*) Anti- idéologie .

(4) المرجع السابق ـ الالوسي : ص157 .

(5) المرجع السابق ـ ص495 / نقلاً عن مفتاح السعادة ، ج2 ، ص32

يدخل فيه العمل ، فالإيمان لا يزيد ولا ينقص . فالى من تعود هذه الطوباويّة في تمثل الإيمان ، الى جذور يونانية ام الى جذور عربية اسطورية ودينية ؟

ان الامثلة على صلة الفلسفة بالدين عند العرب كثيرة . ونكتفي ببعضها : يذكر د. محمد يوسف موسى(1) « قصة صبيغ ابن عسل (ويقال ابن سهل الحنظلي) مع عمر بن الخطاب الذي قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن (**) فأرسل اليه عمر فضربه حتى أدمى رأسه ، ثم نفاه الى البصرة وأمر بعدم مجالسته ، وفي رواية انه حرمه من عطائه حتى أصلح حاله ورجع عن البحث في مشكلات القرآن ، فعفا عنه » .

ان هذه القصة اشارة صريحة الى اول احتكاك بين الوعي الفلسفي والوعي الديني ، بين التوجه المعرفي والتوجه الاعتقادي ، بين الفلسفة والدين . ثم تتكرّر هذه الاحتكاكات والصراعات ، جيلاً بعد جيل ، حتى يومنا .

وربما ستأخذ حيّزاً واسعاً في مستقبل الفلسفة العربية . وهنا نكتفي برصد هذه الملغمة(*) التاريخية بين الفلسفي والديني عند العرب . فقد أمر عبد الملك بن مروان عام80 هـ / 659 م بصلب أو قتل / معبد الجهني ، وسبب تلك البدعة الفلسفية المنافية للاعتقاد الديني / ضمناً السياسي / ، هو البحث عن صورة فلسفية اخرى ـ نقيضة او بديلة . وكذلك كان الحسن البصري يقول : « ما أنزل الله آية الآ وهو يحبّ ان يُعلم ما أراد بها » ومن الضروري لهذا تأويله لأرضاء طلعة الانسان العقلية ثم ظهر تمييز فلسفي بين دلالة المتشابهات القرآنية (وهي الآيات التي تخاطب العامة) ودلالة المحكمات (وهي الآيات التي تخاطب الخاصة) . أليس في هذا أصلاً من أصول التمييز بين العام والخاص في الفلسفة العربية ؟

ذهب السلف إلى تغليب أدلة التنزيه وقالوا باستحالة التشبيه . فمنهم من أول الآيات تأويلاً يحتمله اللفظ (اليد = القدرة) ، ومنهم من انكر معرفته المعنى اللفظي للآيات (مثل الرحمن على العرش استوى) ، ومنهم اخيراً من وقف عند تفسير الآيات دون تأويلها (التشبيه المحض ، التجسيم الصريح) وفي المقابل ، نفى المعتزلة الصفات عن الخالق لتوحيده وتنزيهه ، فوقعوا في شرك التعطيل . كذلك وقف الوعي العربي امام مسألية التحديد الفلسفي والتحديد القرآني :

فهذه آية تقدم مادة للفلسفة (تحديد الواحد : الله احد / الله الصمد / لم يلد ولم يولد / ولم يكن له كفواً احد) ، وهذه تقدم مادة اخرى ولكن لنفي التحديد عن الواحد (ليس كمثله شيء) . ان الفلسفة تمتنع بدون رسم الحدود المعرفية . فما هو دور التحديد الفلسفي في مواجهة الدين (هنا العرب والاسلام) ؟ يمكن القول ان القرآن قدّم للفلسفة العربية اصولاً اوليّة لتكوين نظرية معرفية : « افلم ينظروا إلى

---

(1) مرجع سابق ، ص23 .

Pseudo- problème **

* Amalgamation

السماء » ، « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي انفسكم ، افلا تبصرون » . ولكن التلاعب المذهبي على المحكم والمتشابه ضيّق كثيراً من نطاق المعرفة (الارض والنفس ـ كما في الآية) وحصرها في نطاق المذهبية الإعتقادية حيث ان كل فريق يقرّر الآية المحكمة لصالحه والآية المتشابهة ضد خصومه . فوجد الفكر العربي ذاته ، مبكراً ، امام تيّارات متصارعة منها :

- **تيار المشبهة** / او المشابهة : وهم الذين اشبهوا في ذات الله ، فقالوا انه انسان من نور ، / له اعضاء من غير اللحم والدم / وانه سبعة اشبار بشبر نفسه / يجلس على الكرسي كما الملك / . ومنهم من اشبهوا في صفاته فقالوا ان ارادته حادثة / وكلامه حادث .
- **تيار الأشاعرة** / تيار اهل السنة / الوسط : نفوا المماثلة والتشبيه .
- تيار المعتزلة .

إلا ان الخلاف بين المفسّرين والمحدثين كان قد بدأ في صدر الإسلام . فقد ذهب الطبري إلى جواز ان يرى الله يوم القيامة بالعين لكن دون ان يدركه الرائي / اي دون ان يحيط به / . وتكمن **نظرية فلسفيّة** وراء هذا التحديد ، تقول : ان معنى الرؤية غير معنى الادراك ، ومعنى الادراك غير معنى الرؤية ، فالرؤية هي الاحاطة (ابن عبّاس) . ثم انتقل هذا الخلاف الى اهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة . فظهرت نظرية الـ / بلا كيف / التي تقول ان الله سيرى / لكن على وجه لا كيف فيه / ولا انحصار للمرئي في جهة خاصة من الرائي وجاءت نظرية الكلام الخاصة بالخالق لتسأل : هلا كلامه قديم ام هو حادث مخلوق ؟ وهنا ايضاً تمذهبت التيارات الفلسفية . فقال تيار **المشبهّة** : ان كلام الله القرآن / قديم ، غير مخلوق ، بما في ذلك الحروف والأصوات (اللغة وقف / اللغة وحي ، لا وعي) . وقال تيّار **المعتزلة** : ان الكلام حادث مخلوق شيمة كل موجود ، ما عدا ذات الله ـ « ان الله وصف القرآن بأنه تنزيل ومنّزل ، وهذا الوصف يشعر بالتصيير والتغيّر من حال الى اخرى »(1) . وأخيراً اعتبر تيّار **الاشاعرة** ان القرآن قديم / لكنّه ليس هو الحروف والاصوات / بل هو كلام الله القائم بذاته .

ان ترابط الفلسفة والدين ، تلازماً وتنازعاً ، سيكون احد المحركات الرئيسية للوعي الفلسفي العربي ، وللنتاج الفلسفي ذاته في مقابل النتاج المعرفي الديني . لقد بات محقّقاً ان مسعى المعتزلة للتقريب بين المعقول والمنقول سيأخذ المنحى التوفيقي الذي يصل ، أحياناً ، الى مرتبة التلفيق . الا ان ابا يعقوب الكندي كان حاسماً حين قرّر ، ان صدق المعارف الدينيّة يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها الا الجاهل وان المعرفة العقليّة والمعرفة الدينيّة لا تختلفان الا في الشكل ، وان غرض العقل ما هو الا تأييد لما أتى به الوحي »(2) . والى هذا ذهب ابو نصر الفارابي حين لاحظ اتفاق **الدين والملّة** جوهرا / **اختلافهما**

---

(1) القرآن والفلسفة ، ص90

(2) سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، دار البيان ، بيروت . ص5 .

معنى : لأن الدين يستدعي صلة الإنسان بالله / والملة تنسب الى النبي مؤسس المجتمع الديني . اذن من الأفضل النظر الى مصطلح الدين لدى الفارابي من خلال المظهر الاجتماعي الذي يمارسه جمهرة المؤمنين[1] وانطلاقاً من هذا التحديد للدين ، نتساءل عن كيفية مواجهة الفلسفة الفارابية لمسألية الدين .

يعتبر الفارابي ان ملكة النبوة تنتسب الى جهود خارقة (ومن بعده ابن سينا سينسب النبوة الى العقل القدسي) ، غير ان مظهر النبوّة هو ، عنده ، بمثابة **الرسالة** التي اسست وضع الاديان وبرّرتها . ولا يخفي الفارابي ، مع ذلك ، ان هدف فلسفته المعرفية هو بالتحديد احتواء المسألية الدينيّة ـ ويجدر بنا ان نذكر ، ايضاً ، ان الفارابي ادرج علم الكلام وعلم الفقه في عداد العلوم . فما معنى ذلك ؟ ان ذلك « يعني ، بالنسبة الى الفارابي ، وضع هذه المنظورات الثلاثة في الرؤية العامة للعالم بغية اظهار الإنسجام الضروري بين الفلسفة والدين وبين علمه النفسي وفلسفته الغنوصية(*) وفلسفته في الكون(**) وعلومه في الألهيّات . . . وان معركة « التهافت » الشهيرة لتغرس اصولها في هذا الموضوع »[2] . ويلاحظ لويس جارديه : « لقد كان الكندي رائداً للفارابي في موضوع التوفيق ، واما الرازي فكان معاصراً ، تقريباً ، للفارابي . ان الكندي يرى « انه ينبغي ان تتميّز **العلوم الانسانية عن العلوم الالهية** من حيث اصلها وطريقتها ومادتها . ان العلوم الإنسانية ثمرة البحث في الجهد والصناعة في حين ان العلوم الالهية هبة الله التي حباها الى الأنبياء المرسلين »[1] . وينتج عن هذا ان سعي الفيلسوف ينبغي ان ينصاع فيهتدي وينقاد بشيء من ايحاء علوي . اما ابن زكريا **الرازي** فقد ظلّ يؤكد ، خلافاً للكندي ، **القيمة المطلقة للفلسفة** . كما سار اخوان لصفا على نهج الفارابي ، فقالوا في موسوعتهم المعتدلة بتداخل الدين والفلسفة : « وعلى سبيل المثال كان ابو سليمان ، وأبو حيّان التوحيدي بعده ، قد أكدا على الخصوصية المتميّزة لكل من النبي المشرّع . . . وللفيلسوف المنقطع لبحثه الفلسفي . غير ان الدين والفلسفة اللذين كان مختلفين سبباً في جودهما ، يكمّل احدهما الآخر ، ان الإنسان ليتقرّب بالدين من الله ، كما انه ليتأمل بالحكمة قدرة الله في الكون . هكذا قال التوحيدي ، ثم خلص الى القول : ان **الفلسفة كمال انساني في حين الدين كمال الهي** »[3] . اذن يؤكد الرازي الحقيقة المطلقة للفلسفة وحدها ، بينما يؤكد الفارابي الحقيقة الفلسفية بنفس القوة التي يؤكد بها حقيقة المعرفة النبوية وقيمتها . ولكن الفارابي ذو نظرة مستقلة الى مسألة المعرفة النبوية / الدينية / . فهو **أولاً** ينكر ما ذهب اليه ابرقلس ـProcli ـ في تعريفه النبوة بأنها « الاتحاد الكلي بين الإنسان الكامل والفكر الالهي . وهو **ثانياً** يميّز بين المعرفة النبوية وقيمة الملل / الجماعات الدينية .

---

(1) لويس جارديه : Louis Gardet : التوفيق بين الدين والفلسفة ، الاعلام ، بغداد1975 ، ص5 .

(2) المرجع السابق .

(3) المرجع السابق ، ص7 .

(4) المرجع السابق ، ص8-9 .

* Gnoselogie

** Gosmologie

فمن جهة ، يرى الفارابي ان طبيعة المعرفة النبوية هي جزء كامل من نظريته في المعرفة ، فيقول : « ان المعرفة العقلية الصحيحة تتعيّن باتصال المعرفة العقلية الإنسانية بالقوة / بالمعرفة الفعّالة المنفصلة / وان القوانين الدينية التي ترمز دائماً للحقائق المدركة تكون نقلاً تاماً . ومن جهة ثانية ، يقدم الفارابي تقيماً للجماعات الدينية من خلال رؤيته الخاصة بمراتب الانبياء والرؤساء :

- الانبياء الصغار(*) هم الذين يتفوق الفيلسوف عليهم .

- الأنبياء الكبار(**) هم الذين في درجة انسانية عليا ، ومعارفهم خصوصية ومستقبلية - اي انهم يتشاركون مع الفلاسفة في المعرفة .

- رئيس المدينة الفاضلة : هو من اهل الوحي المرسلين ومن الفلاسفة .

ويقابل هذه المرتبية بما يسمّى « الكمالات الثلاثة لطبيعة النبي الإنسانية » وهي :

1) كمال العقل، 2) كمال القدرة على التصوّر ، 3) كمال القدرة والفاعلية .

أ) الموهبة على الكلام ، ب) القدرة على قيادة الناس ، ج) انجاز الأعمال الخاصة .

فما هو الدرس الفلسفي الذي يصل اليه جارديه ؟ يقول : « وهكذا لم تكن النبوّة والوحي عند الفارابي شيئين مختلفين في اصلهما من حيث المحصول العقلي للفيلسوف كما ذهب الى ذلك ابو سليمان والتوحيدي . وليست النبّوة والوحي شيئاً متفوقاً عليه ، وليس من شأنهما ان يقودا المحصل العقلي ويهدياه كما ذهب الكندي ، ولكنهما يكملان هذا المحصول بما يقوم به التصوّر في هذا الموضوع »

(1) واما ابو علي بن سينا فهو مدين لفلسفة الفارابي ، ويتفق معه على القول بتفوق طبيعة النبي على الفيلسوف ، الا انه لا بد من التدقيق بمسألة فلسفية هامة عند الفارابي :

انه يقول بوجود مصدرين هما العقل الفعّال والنفس السماوية



واهب الأشكال / يفيض اشارات العقل للفيلسوف وللنبي



اشراق النفس السماوية على النبي يكون بفضل كمال طبيعة النبي

---

1) المرجع السابق ، ص13 .

* Les prophètes mineurs

** Les prophètes majeurs

ويقول بنوعين من الفلسفة : نوع يقوم على الرأي المظنون ، ونوع اصيل يقوم على الدليل البرهاني . هنا **الفلسفة هي الملكة في منطقة الفكر** . ومحصّلة القول هي ان الحقيقة الفلسفية شاملة كلية عند الفارابي ، وان الرموز التي تستعملها الشرائع الدينية تختلف باختلاف المجتمعات ، وان كل نبي حكيم / فيلسوف ، ولكن ليس كل فيلسوف نبياً . يضاف الى ذلك اعتبار الفارابي « ان المعنى الباطن الذي يفضي به الأنبياء المشرّعون إلى العارفين(*) منسجم كل الانسجام ومتفق تماماً مع المعرفة التأمليّة للفيلسوف بشكل مطلق شامل »[1] . هذا ، ويشير الفارابي في احصاء العلوم الى ان الفقيه يتسلم دون جدال المفروضات التي يقتضيها الإيمان والأعمال التي قرّرها المشرّع فيما يتعلق بالاحوال التي يستخلص منها النتائج .

ان المتكلم يغلّب المبادىء التي تستخدم في الفقه اسساً دون ان يستخلص منها نتائج جديدة .

هكذا تميز القرنان الهجريان الثالث والرابع ببروز ملتمسين للتوفيق بين الدين والفلسفة وهما :

1 ـ **ملتمس الكندي** : الذي قال بالتفوّق المطلق للوحي النبوي .

2 ـ **ملتمس الفارابي** : الذي فضّل شمولية المدرك النقّي الذكي بالنسبة الى اختلاف الملل ـ فالقانون الديني هو النقل لغرض استعمال الناس للحقيقة الوحيدة التي يقاومها العقل المنقّي للفيلسوف[2] . ثم جاء **ملتمس ابن رشد** الذي هو في موقعه من تاريخ الفلسفة العربية ، بمثابة المفصل . يقول ابو الوليد : « والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع ، فإن ادركته استوى الادراكان وكان ذلك أتم في المعرفة . وان لم تدركه اعلمت بقصور العقل الإنساني عنه ، وان يدركه الشرع فقط » ،[3] . ولقد سبقه ابن باجه وابن طفيل ، فقالا : للفيلسوف ملكة خارقة تمكنّه من اكتشاف المعارف الالهية جملة بنور العقل الطبيعي . الا ان ابن رشد وضع مقاييس المعرفتين الفلسفية والدينية / فميّز اولاً بين القياس العقلي والقياس الفقهي / وميّز ثانياً بين المعرفة والرؤية / فقال ان المعرفة هي النظر الفلسفي ، والرؤية هي الكشف الصوفي / وأكّد ثالثاً : ان « الفلسفة الحقيقية تنظر في الموجود نظراً برهانياً والجدلية نظراً مشهوراً ، والفيلسوف قصده معرفة الحق فقط »[4] . وحدّد مقاييس المعرفتين الفلسفية / الدينية بأربعة : « البرهاني / الجدلي / (الجذالي) / الخطابي / المغالطي .

ان الملتمس الرشدي لتحديد العلاقة بين الفلسفة والدين نتمثله بوضوح اشدّ حين نتقصّى معنى **قوله بوجوب التفلسف شرعاً** . ينطلق ابن رشد من آية « فإعتبروا يا اولي الأبصار» ليقول ان

---

* Les initiés

(1) المرجع السابق ص16 .

(2) لويس جارديه ، المرجع السابق ، ص19 .

(3) ابن رشد : تهافت التهافت ، ج2 ، ص758 / دار المعارف بمصر1969 .

(4) د. عاطف العراقي : النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص276 .

الإعتبار معناه هنا استنباط المجهول من المعلوم . ثم تشدّد في ضرورة التأويل حتى لا يتصادم الشرع والعقل (خطر ازدواج الحقيقة في المعرفة الإنسانية) ، فقال ان لبعض نصوص الشريعة معنى ظاهراً للعامة ، وآخر باطنياً فلسفياً للخاصة ، وان هذا المعنى الثاني يظهر بالتأويل لمن هو اهله[1] .

ويصنّف ابو الوليد ابن رشد المعاني في الشرع الى ما يلي :

ألف : المعنى الظاهر من النص يكون هو المراد حقيقة (ظاهرية المعنى) .

باء : المعنى الظاهر للنص ليس مرادا بل مثال ورمز للمعنى المقصود ، ولكنه لا يعلم انه مثال ، وتأويله فقط للراسخين في العلم .

جيم : المعنى الظاهر للنص يكون مثالاً ورمزاً لمعنى آخر خفي ، لكنه يفهم انه مثال بذاته وينبغي تأويله والتصريح به .

دال : المعنى الظاهر يكون مثالاً ، لكنه يعرف بنفسه او بعلم قريب انه مثال

هاء : المعنى الظاهر يكون مثالا ورمزاً لآخر خفي ، لكنه لا يتبيّن انه مثال الا بعلم بعيد[2] .

والحال ، فما هي صلة التفسير (الذي يراد منه فهم القرآن) بالتدليل (الذي يراد منه الاستدلال لرأي او مذهب) ؟ رأي اهل السلف ان التفسير هو عين التأويل ، بمعنى انه يرمي الى بيان المراد من نصوص القرآن والأحاديث » ، ورأي اهل الكلام والفلسفة ان التأويل يرمي ابعد من التفسير ، وقالوا ان التأويل هو « صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه ، المفهوم منه ، الى معنى آخر يخالف ذلك » . واذا عدنا الى نظرية العامة والخاصة نلاحظ ان « العامة » تشمل الأدباء والمتكلمين والفقهاء والمحدثين والنحويين والمفسّرين ، اي كل العلماء ما عدا « المتصوفين » بنظر البعض ، وما عدا « الفلاسفة » (الخاصة) بنظر ابن رشد . ويقدّم ابو الوليد تبريراً لتأويله صلة العامة بالخاصة ، ولصلة التفسير بالتأويل ، ما يسميه « الادلة » ، ومنها : دليل العناية ، دليل الأختراع / دليل التمانع او الممانعة / دليل ـ قياس الغائب على الشاهد مثل الملك الواحد في المدينة دليل على وجوب الله الواحد .

ولن نقف مطولاً عند هذه النقطة التي سنعالجها في فصل « طرائقية الفلاسفة العرب » ، فنكتفي اذن بالإشارة الى نقد ابن رشد لـ « تعطيل السببيّة » عند الغزالي . يقول في تهافت التهافت (ج 1 ، ص 522) : « ليس (العقل) هو شيئاً اكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها وبه (أي بهذا الادراك) يفترق عن سائر القوى المدركة ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل » . وفي نفس الاتجاه قال محمد عبده (ت 1905) في رده على فرح انطون : « ليس للمسلم ان يذهب الى انكار ما بين حوادث الكون من

---

(1) د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص96 .

(2) المرجع السابق ، ص 97-98 .

الترتيب في السببيّة والمسببيّة الا اذا كفر بدينه قبل ان يكفر بعقله »[1] . هذا ، ويرى كاتب معاصر[2] ان العلاقة بين الدين والفلسفة استحالت الى علاقة تنازعيّة ، ويعرض لذلك من خلال افكار السلفيين وبعض المستشرقين ، والفلاسفة الجدد . فبعد صراع التهافت بين الغزالي وابن رشد ، انقلب المسعى التوفيقي بين الدين والفلسفة الى منحى استبدالي : فإما الدين وإما الفلسفة . وهذا المنحى الجديد وجد اتباعاً ومؤيدين لجهة التيّار الديني ، بينما كان التيّار الفلسفي يضطهد ، حتى مطلع القرن العشرين . ولقد اعرب ابن تيميّة (729 هـ) في رسائله الكبرى عن المنحى الديني بقوله : « ان العلم ما كان موروثاً عن نبي وكل ما سواه فهو علم لا ينفع او ليس بعلم وان سمي به[3] » . وفي نفس المنحى ، ادعى ابن قيّم الجوزية (751 هـ) : « وما دخل المنطق على علم الا افسده وغيّر اوضاعه وشوّش قواعده ، » . ثم تكلّل هذا المنحى الانقلابي على الفلسفة بتحريمها في الأندلس : « ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب اربابه ، واليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه . . »[4] .

وجاء في فتوى تحريم الفلسفة عند ابن الصلاح الشهرزوري (643 هـ) المدافعات التالية :

- « الفلسفة اس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهّرة الخ .
- « واما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشّر شرّ . . .
- « واما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة .
- « فالواجب على السلطان ان يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم ، ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، **ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف او الإسلام . . .**»[5] .

ان فتوى التحريم تركت آثاراً مهينة لمستقبل الفلسفة والعلوم عند العرب ، وحتى لا نقف كثيراً عند اضطهاد ابن رشد ، نشير ايضاً الى مطاردة آلامِدِي (ت 631 هـ) من مصر الى الشام بتهمة فساد العقيدة ، والى مصرع الحلاّج من قبل والسهروردي فيما بعد ، والى تحريم المنطق على المؤمنين بعد فتوى ابن الصلاح . وقد ردّ رينان(*) تلك المحنة التي شملت احرار الفكر العربي الى « تعصب الموحدين »

---

(1) د. محمد موسى : بين الدين والفلسفة ، ص22 .
(2) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مكتبة مصر ، 1958 .
(3) المرجع السابق ، ص107 .
(4) المرجع السابق ، ص119 .
(5) المرجع السابق ، (ص 121 - 123) .
(*) Ernest RENAN

وإتصالهم المباشر بمدرسة الغزالي (اتجاه تكفير الفلاسفة) . وفي سياق البحث عن تفاسير سريعة لمعوقات العقل العربي عن التفكير الفلسفي بعد محنة ابن رشد ، نجد عدة توجهات ، منها :

الف : **توجه تنمان(*)** الى عزو الأسباب المعيقة الى « اسباب دينية وقومية » ، وعنى بذلك القرآن « الذي يعوق النظر العقلي الحر » ، و« حزب اهل السنة الذي يستمسك بحرفيّة النصوص »(1) .

باء : **توجه غوتييه(**)** الى اقامة « الحدود بين العقل السامي والعقل الآري : وقوله ان الاسلام دين قوي جداً في ساميّته ، وانه بالتالي معارض للفلسفة اليونانية في آريتها .

جيم : أخيراً توجه مصطفى عبد الرزاق الى التشديد الأولي على وضع العرب عند ظهور الإسلام بقوله انهم « يتشبهون بانواع من النظر العقلي تشبه ان تكون من ابحاث الفلسفة العلمية لاتصالها بما وراء الطبيعة من الالوهية وقدم العالم او حدوثه والارواح والملائكة والجن والبعث ونحو ذلك » ، وقوله ايضاً انهم كانوا « حين نزول القرآن في منازعة وجدل في العقائد الدينية ، وكان البحث في ارسال الرسل والحياة الآخرة وبعث الأحياء من الموت موضع الأخذ والرد على الأخص بين النحل المتباينة »(2) . ويرى مصطفى عبد الرزاق ان الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو اول ما ظهر من النظر العقلي عند المسلمين ، فلماذا كان ذلك الأضطهاد ؟ يقول لسببين :

اولهما : لأن الايمان كثيراً ما يسلم الى التزمّت والتزمت لا يستقيم مع إطلاق الحرية للعقل وتقبل كل رأي يتكشف عنه البحث والنظر ، هذا بالاضافة الى ضيق الأفق وضآلة التفكير عند هؤلاء المتزمتين .

ثانيهما : لأن الأسباب السياسية ادت الى انسياق الحكام في ركب الرأي العام والى مسايرتهم لشعور الجماعات وتمشيهم مع عقلية الجماهير - وقد يفعل هذا نفسه رجال الدين - اكتساباً للسمعة الطيبة(3) .

3 التفلسف والمنظومة الفلسفية

تلاقت عدة تيّارات عند نقطة العداء المشترك للفلسفة العربية . منها تيّار انكر على العرب الفلسفة أصلاً ، وذلك بإدعائه تنافي الآرية (فلسفة العقل عند اليونان) والسامية (امكان التفلسف العربي) . وهناك تيّار نقيض رأى ان الدين يتنافى مع الفلسفة إلى درجة الغاء وجودها . فالعلم وحي ، لا وعي ، الهي ، لا انساني . ومع ذلك كانت الفلسفة العربية ، وكان لها تياراتها الخاصة بها ، المدافعة عنها سواء

(1) المرجع السابق ، ص136 .
(2) المرجع السابق ، ص137 .
(3) المرجع السابق ص141
(*) G. Th. TENNEMANN
(**) Léon GAUTHIER

بتوفيقها مع الإسلام خاصة والإعتقاد الديني عامة ، او بإعلائها عن الوعي الإعتقادي تارة ، وإنزالها منزلة دونه تارة اخرى . وأثبتت هذه التيّارات من خلال انتاجها الفلسفي ، ان المجتمع في كل عصوره يملك القدرة على التفلسف وعلى ترفيع التفلسفات إلى منظومات فلسفية ، معنى ذلك تاريخياً ، ان الفلسفة العربية كانت ضرورة من ضرورات تطور العرب وتقدمهم . الى هذا ، مثلاً ، يشير ثيودور اويزرمان(1) اشارة سريعة بقوله : « تشير الوقائع إلى ان الفكر الفلسفي يظهر في التاريخ الإنساني عندما يكون قدر معين من المعرفة قد تجمع على نحو يتعارض مع المعتقدات التقليدية . ان الأفكار الدينية تقوم على الإيمان اما الفكر الفلسفي ـ بغض النظر عن مدى بطء تطوره ـ فيقوم على المعرفة بوصفها نقيضاً للإيمان الأعمى . فإن ميلاد الفكر الفلسفي هو بداية الصراع ضد الإيمان » . ويذكر ث. اويزرمان مقولة ديكارت : « ان الحكمة ليست إيماناً بل معرفة ، لا يمكن اكتسابها دفعة واحدة » ويضيف : « وفي الفلسفة من المهم بشكل خاص **تحاشي الخلط بين المعرفة والحقيقة** . فإن المعرفة الأكثر شمولاً بالقضايا الخاطئة التي طرحها علماء او فلاسفة في أزمنة مختلفة والتي قبلت على انها حقيقة ، لا تعطينا بالضرورة معرفة بالحقيقة ، على الرغم من انه ينبغي التسليم بأن معرفة الخطأ تساعدنا على تعلم الحقيقة » .

ان هذا السعي القديم لمايزة المعرفة عن الحقيقة ، او لاعتبار الحقيقة احد اغراض المعرفة ، سيشغل مكانة خطيرة في تطور الفلسفة العربية .

فعندما يتلاقى الفكر الأسطوري والديني والفلسفي في حلبة صراع مشترك من حيث الإنتماء الإجتماعي أو من حيث التوجه التاريخي ، فإن الفصل بين أشكال الوعي هذه لا يتمّ دون تحقق مستوى حاسم من الوعي العلمي . لقد بات واضحاً لنا الآن ، اكثر مما كان واضحاً لبعض اسلافنا من الفلاسفة والعلماء ، خطورة التباس الأشياء بأمور الإنسان ذاته . فمثلاً أعتبر زكي الارسوزي « ان ظهور السحر في التاريخ الإنساني ليرجع إلى العجز عن التمييز بين الشؤون الإنسانية والحوادث الطبيعية ، بين ما يتعلق تحقيقه بمشيئتنا وما يخضع للضرورة الحتمية . . . وإلى هذا الألتباس بين الشؤون الإنسانية ذات المعنى الإنبثاقي وبين الحوادث الطبيعية ذات المعنى النسبي ترجع ضلالة حي بن يقظان ، بطل قصة ابن طفيل ، حين كان يرفع الصخور من مجرى النهر تخفيفاً على أعتقاده ـ من حدّة غضب الماء المتعثّر في سيره ، فذلك لأنه أدرك الحوادث الطبيعية من خلال الحالات الوجدانية »(2) . ولا يقف الأرسوزي عند هذه الحدود القديمة للتفلسف العربي ، بل يشدّد في إعلانه مسألية الحرية كأساس لكل المسألية الفلسفية العربية ، يقول : « ان الحرية هي الصنعة التي يشترك فيها الإنسان مع الاله والتي عليها يقوم حدس الأسطورة القائلة بأن الله خلق الإنسان على صورته لا على سواها من الصفات »(3) . والحرية هي حرية الفعل وحرية النظر العقلي . ولهذا نرى فيلسوفاً معاصراً ،

---

(1) ث. اويزرمان : تطور الفكر الفلسفي ، دار الطليعة ، بيروت 1977 ، ص 16 ، الهامش ، ص 97 .
(2) زكي الأرسوزي : الأعمال الكاملة ، الجزء الرابع ، ص 30-31 .
(3) السابق ، ص 38 .

هو الدكتور شارل مالك ، يسعى الى التدقيق النظري بجملة مفاهيم ومتعارضات . فهو يميّز اولاً بين الشؤون والأمور .

يقول : « **الشؤون** في الغالب هي شؤون البشر ، لا شؤون الله او شؤون الجبال او شؤون الذرة او شؤون المادة او شؤون الحيوان ، مع اننا نستعمل عبارة « بشأن » بمعنى « فيما يتعلق بـ » . . .

اما **الأمور** فمحتواها الإنساني . . . اقل قدراً وطعماً مما نجد في كلمة الشؤون بدليل ان قولنا « امور الله » ، « امور الذرة » الخ . أقلّ خدشاً للأذن ونشازاً في الفهم من قولنا « شؤون الله » ، « شؤون الذّرة » الخ(1) ..وبنفس الطريقة التحليلية يسعى إلى ممايزة بين الواحدية والوحدانية »(*) ، النسبية والتطورية(**) ، الكون والعالم(***) ، الصانع والخالق ، فيوضح مثلاً ان الصانع هو مبدع الكون عند الإغريق ، هو الـ Demuirgos ، وان العقل (الوعي) هو الذي يوصلنا الى الله ، بينما ان الخالق هو مبدع الكون عند الايراهيميين (من يهود ومسيحيين ومسلمين) ، انه هو الذي يوصل ذاته ، بالوحي ، الى العقل . ويعيدنا قليلاً الى فلسفة اللغة الأولى عند العرب ، فيلاحظ (المقدمة ، ص 127) : « وهنا لا بد ان الفت نظر القارىء الى علاقة « ان بـ كان » في كل ما نقول ونعرف ، **فليس صدفة ان** الأثنين يتطلّبان مبتدأ وخبراً . ، وليس صدفة ان « كان » تنصب اسمها وترفع خبرها ، وليس صدفة ان « كان » تكون اما تامة واما ناقصة . وقد يكون للامر الإعرابي العكسي على اسمي وخبري « كان » و« ان » مغزى كياني فلسفي غير ان هذه ليست الفرصة المناسبة لمعالجة هذه الأمور » .

بين الرؤية اللغوية للقومية وبين الرؤية الظواهرية للتراث ، يقدم د. طيّب تيزيني خيار آخر يحدّده بـ « دراسة لتاريخ **الفكر الفلسفي المادي** اليوناني والعربي الإسلامي في حلقاته الجوهرية . . »(2) . وهو يلتقي في خياره هذا مع مشروع الدكتور حسين مرّوه ، ويناقضهما الطرح والرؤية رينه حبشي ، مثلاً ، فضلاً ، عن شارل مالك وسواه . يتحدث تيزيني عن مشروع استقصائي داخل التراث الفلسفي ، مختارا منه ما يسميه افتراضا الجانب المادي ، الا ان مشروعه ما يزال في طور المقدمات والمطارحات النظرية ، وتعوزه بالذات العودة الى تاريخية الفلسفة العربية ، في حين ان مشروع حسين مروّه هو اقرب الى مقاربة المسألية الفلسفية ذاتها .

---

(1) د. شارل مالك ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص 83, 127 ..

(*) Monisme et Monothéisme

(**) Relatirsme et evolutionnisme

(***) Cosmos, Mundus

(2) د. طيبب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط (المرحلة الاولى) دار دمشق 1971 ، ص 5
كذلك : من التراث الى الثورة : دار ابن خلدون ، بيروت 1978 .

يتحدث طيب تيزيني عن التجمع ، والوعي التجمعي والإستيعاب التجمعي ، ويشير إلى ظهور ثلاثة إتجاهات إعتقادية متميزة لدى عرب ما قبل الإسلام : إتجاه المشركين ، إتجاه الموحدين ، وإتجاه الدهريين (معطّلة العرب) ـ وهؤلاء ثلاثة أصناف (أ) منكرو الخالق والبعث والإعادة ، (ب) منكرو البعث والإعادة ، (ج) منكرو الرّسل . واذا تجاوزنا واقعة ان الدكتور تيزيني يلجأ الى تعابير بحاجة الى تدقيق ، من طراز قوله (عدم سلبي مطلق)(1) ، فإننا نرغب اكثر في مناقشة اولية لموضوعات تطلعه الفلسفي . فهو يفترض (المرجع السابق ص208) ان تصور الاله المطلق ناشيء عن رفض الاله المسيحي المؤنسن والاله اليهودي المحدود الأفق والفاعلية في العالم ، ثم ينتقل الى تعليل التفلسف العربي في وسط الإسلام :

« ان الإسلام في بنيته تلك قد تضمن اثارات عميقة لعملية تكوّن وتطور علم وفلسفة ذات معالم محدودة وواضحة ، وقد برزت هذه الاثارات انطلاقاً من الجوانب **الإجتماعية والسياسة** في الإسلام .

هذا يعني ان هذا الأخير لا يمثل ديناً فقط ، وإنما أيضاً رؤية « دنيوية تطرح الأمور في الحياة الإجتماعية على نحو إيجابي .

« وفي الحقيقة ، ان **الجوهر** الديني القائم على **سلخ** المتديّن من واقعه العياني بالحاق هذا الواقع بقوى غيبية غير إنسانية ، يجد نفسه بإستمرار متعارضاً مع **الفعل الإنساني** الذي يقتضي بالضرورة اخذ ذلك الواقع العياني كما هو ، دون أية **إضافة خارجية** »(2) .

اما الدكتور حسين مرّوه فيبدو اكثر وضوحاً في رسم صورة التفلسف العربي وانتظامه ، حين يطلق موضوعة عامة تقول : « كل دين ظهر في التاريخ كانت له جذوره الإجتماعية في الجانب الذي ظهر فيه من الأرض ، وكانت له بالقدر نفسه جذوره المعرفية المتصلة بالواقع البشري »(3) . ولكنه يحدد بعض المعالم الرئيسية ، بنظره ، في توجه العرب نحو التوحد الإعتقادي ، فيجملها على النحو التالي :

1 . معلم تلاقي مجموعات قبائلية على **عبادة صنم واحد** .

2 . معلم قيام التنظيم العملي لإدارة مواسم الحج الوثنية في مكة .

3 . **معلم الإندماج بين القبائل العربية** في مواسم الحج وتبلور صيرورة اندراجية جديدة من خلال واقعتي الحج والسوق .

4 . **معلم الحنيفية** (الحنفاء) : او الدعوة لاقتلاع جذور الوثنية بما هي عوامل اشراك وتعدد في الوعي الإجتماعي وفي الإنتظام الجماعي للعرب . يقول د. حسين مرّوه : « فليس من معنى لتعددية الآلهة في الوثنية لولا انها الصورة القائمة في وعي الإنسان القديم عن تعددية الأطر البدوية او الريفية او المدينية

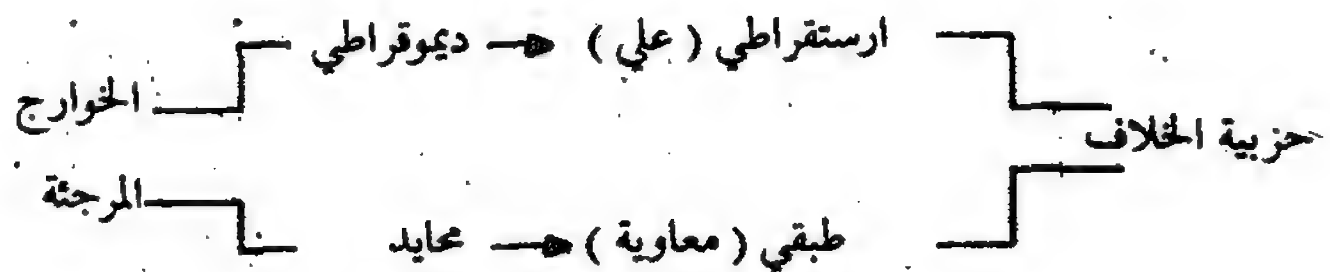
---

(1) المرجع السابق ، ص204 .
(2) السابق ، ص210 .
(3) حسين مروّه : النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية ، دار الفارابي ، بيروت 1978 ص304 .

المنفصلة والمغلقة للتجمعات البشرية في المراحل الأولى لتاريخ التطور الإجتماعي »[1] . ولكن ، مع ذلك ، تبقى غامضة بنظرنا صلة الإسلام بالحنيفية ، وإثر الحنيفية في التفلسف العربي ذاته .

5 . **معلم الحضور التوحيدي** : « وقد جاء الإسلام ليكون هو هذا « الحضور » الفعلي على المستويين كليهما : مستوى « **القوة** » المادية كمؤسسة ومستوى **الوعي** كفكرة او مبدأ أو عقيدة . وهذا ما كان معنى **التوحيد** من حيث البعد الإجتماعي الكامن في مضمونه الديني المباشر ، اي مضمونه الإسلامي الخاص - انهم **امة واحدة** من دون الناس »[2] .

لكن سرد هذه المعالم على أهميتها البنيويّة ، لا يفسر لنا تاريخ العلاقة الداخلية في الإجتماع العربي ما بين التوحيد والمعرفة . فمثلاً ما هي الأسس التي انتظمت عليها روابط الوحي القرآني بالوعي التوحيدي عند العرب في مرحلة ظهور الإسلام ؟ وما هي حدود العلاقة التبادلية بين الجدل بمعناه القرآني (المحاددة ، المجادلة ، المشاققة) وبين الجدل بمعناه الماركسي الحديث ، التي يطمح الدكتوران مروه وتيزيني لأكتشافها ؟ ثم اليس من الواجب المبحثي التدقيق في مجلى آخر يتضمن ثلاثية جديدة مترابطة (الإعتقاد - الإنتقاد - الإجتهاد) ؟ وهل الإجتهاد معناه النظر العقلي ، وبالتالي الاساس العربي للفلسفة نجده في هذا الوجه الأول للحكمة ؟ وإذا أخذنا الحكمة ، بكل معانيها المعروفة في الفلسفة العربية الأولى والوسيطة ، اي الحكمة كنظر عقلي مستفاد من التجربة الشخصية المباشرة والحكمة كتفقه في دين الله والعمل به / وكأحكام دين الله - الحكمة كسنة / وأخيراً الحكمة بوصفها معرفة الأحكام (الحلال والحرام) - فإنها لا تحلّ أبداً مسألية تحول الإجتهاد إلى نظر عقلي عند العرب ، كما يبسّطها الدكتور حسين مرّوه . فهو من جهة يشير إلى اجتهاد عمر بن الخطاب في مسائل تشريعية « منها الغاؤه حصة المؤلفة قلوبهم من الصدقات » ، ومن جهة ثانية يعتبر ان ظاهرة الإجتهاد هي إشارة لتحرك جديد في الفكر العربي على مستويين : مستوى **التشريع المحض** ، ومستوى **التفكير في العقائد الإيمانية** نفسها . فهل هذا تدليل كاف على إقحام الإجتهاد في الأسس الأولى ، الحاسمة ، لقيام الفلسفة عند العرب ؟ ان إجابة الدكتور مروّة في هذا المجال تتحرك بدوافع الخيار الإيديولوجي ، بمعنى ان الفلسفة بنظره هي ايديولوجية مباشرة او مداورة . لهذا يلجأ الى تصوير الإجتهاد كخلاف نظري ، مؤسس على الخلاف السياسي : التحزب في اواخر عهد الراشدين وبداية عهد الأمويين :



(1) السابق ، ص316 .
(2) السابق ، ص334 .

هكذا نجد اننا امام فلسفة سياسية ، وتعوزنا الصورة الفكرية لنشأة التفلسف . فيرى الدكتور حسين مروّه ان موضوعات كثيرة أثارت خلافاتها الإجتهاد منها : الخلافة (من الشريعة إلى الإعتقاد الديني : الخلافة حق الهي عند الشيعة (الامانة) والخلافة حق اسلامي عند السنة (سلطة الأمة) ، والإيمان ، والجهاد (قال الخوارج بوحدة الإيمان والعمل ، والخلافة للامة والأمة فوق الخليفة ، والحكم لله ، والحق لله ، الخ . لكن كيف فتحت هذه الخلافات الإجتهادية ابواب المعرفة الفلسفية امام العرب ؟ يقدم الدكتور ناصيف نصّار موقفاً نقيضاً للمنحى المادي والأيديولوجي ، فيقول : ليست الفلسفة شكلاً من أشكال الأيديولوجيا ، وانما هي المستوى النظري الأعمق فيها »(1) . واذا كنا لا نستطيع الموافقة التامة على هذا المسعى التنظيري الذي لا يأخذ بالأعتبار كيفية الإنتاج الإجتماعي للثقافة والفكر ، فإننا نودّ ان نقف قليلاً عند ملاحظة للدكتور ن . نصار حين يقول : « ان السؤال عن الإنسان لم يكن سؤالاً مركزياً في فلسفة القرون الوسطى العربية والإسلامية ، بالقياس مثلاً الى مشكلة العقل والوحي ، وأصبح في هذا العصر السؤال المركزي »(2) . فنسأل بدورنا لماذا لم تكن هذه المسألة مركزية في تلك الفلسفة ؟ انردّ ذلك الى كون الفكر الأسطوري ، مثلاً ، أو الفكر الديني ، عند العرب ، لم يكن متمثلاً كفاية لمسألة الإنسان ومركزيتها ، فتاهت الفلسفة العربية عنها ؟ ام ان الفلاسفة العرب لم يتنبهّوا ، كليّاً ، لمركزية الإنسان (المخلوق في أحسن تقويم - العاقل الخ) في القرآن الكريم ، فسقطوا في عموميات التقارب بين الفلسفة والدين أو بين الفلسفة والأسطورة ؟ ان هذا الكتاب سيحاول بدوره الإجابة عن هذه الأسئلة . لكن لا بد لنا من التوضيح(3) :

ان خاصية الظاهرة الدينية والموقف الديني هي الإرتكاز على الإعتقاد او على الأمل في ان توجد (بوساطة الصلاة ، القرابين ، تأدية الطقوس او بالسلوك المناسب) علاقة ممكنة بين كائن طبيعي ، الإنسان ، وبين حقيقة ما فوق الطبيعة ، واحدة او كثارية ، الله أو الآلهة ، تتدخل في المصير البشري طوال الحياة أو بعد الموت .

ومن جهة ثانية نلاحظ ان أسطورية « فيثاغورس (Pythagore) الذي قال : « لا تأكلوا فولا (Féves) ، لا تلمسوا ديكاً أبيض ، لا تجمعوا ما سقط الخ » دفعته ايضاً الى عقيدة تناسخ الأرواح ، فيقول : « انه عرف صوت صديق له ميت في نباح كلب . ونتج عن هذا الإعتقاد الأمتناع عن اكل اللحوم والإكتفاء بالنباتات .

كذلك في مصر كان الكهنة والكتبة (Scribes) « يحمون » المعرفة ، الأمر الذي يرشدنا بوضوح الى تصوّر موحد للعلم وللدين . وكان جميع فلاسفة اليونان يعطون إهمية متميزة لتغارض « الذات »

---

(1) ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي ، دار الطليعة ، بيروت 1975 ، ص63 .
(2) المرجع السابق ، ص39 .
(3) J.F. Rével: Histoire de la philosophie Occidentale, T. I Stocle 1968, p. 102, et 205.

والغير » ، ولتصارع الأضداد كالماء والنار ، واليابس والرطب في الكون ، ولهذا كان التوهم البدائي العجيب ، المتحدر من السحر ، والقائل ان « الشبيه يجذب الشبيه » .

(Le semblable attire le semblable) أو « الأشياء هي أعداد » فيثاغور : (Les choses sont des nombres) ، ولا مشاحة ان عملية الخلط التي اجراها فيثاغور بين الأخلاقية والتدين والتجويد الرياضي ، على حساب النظر في الظواهر الطبيعية ، سوف ترسم ، على المدى البعيد ، منحى جديداً للفلسفة ، كما اننا نلاحظ في تاريخ الفكر فلاسفة يستنجدون بفكرة الله لكي يفسروا العالم (أرسطو وديكارت) ، أو مفكرين دينيين يستعينون بالفلسفة ليؤسسوا إيمانهم على أساس منطقي (توما الأكويني ، مالبرانش) . وهكذا فإن بعض الفلاسفة والمفكرين الدينيين يجعلون **الدين والعلم في خط امتداد واحد** .

ان الفلاسفة القدامى (اليونان) لم يعلّموا إطلاقاً ما سيسمى فيما بعد / **الألحاد** (Athéisme) . لقد بات الجدل إرتقائياً ، قوامه الأنتقال من المظهر الى المعقول ، والأنتقال داخل عالم الأفكار انتقالاً متدرجاً متصاعداً من فكرة اقل اهمية الى فكرة اهم ، الى ان ينظر اخيراً في الفكرة السامية ، الصورة التي تصدر عنها الصور الأخرى ، واليها تنتسب وبها تنتظم . ولهذه الصورة او هذه الفكرة دوران : الأول دور المبدأ الموّحد لكثرة الصور الأخرى / الثاني دور العدل/ الواحد ـ الخير (افلاطون) . وهكذا سنرى خلال 2500 سنة ان الفلسفة الغربية تتساءل عن مسألة اتحاد النفس والجسد كما لو كان انفصالهما قد استطاع ان يلاحظه اي كائن من الكائنات » .

هناك ، اخيراً تيّار يضع نفسه في منطقة توسط حديث بين الفلسفة والدين ، يمثله بشكل صريح رينه حبشي الذي يطمح كشارل مالك الى فلسفة دينية ولكن ، وجودية ومتوسطية مقابل الفلسفة الظواهرية التي يريد مالك استنساخها عن الغرب الحديث . وليس من غير المفيد ان نعرض رأي رينه حبشي بهذا الصدد ، ففي الفلسفة العربية كل شيء يدعونا إلى إعادة النظر ، والنقد والمناقشة ، وربما سيتوقف مستقبل هذه الفلسفة على طاقتها النقدية والتطورية معاً .

يقول حبشي : « لقد وصل الينا افلاطون من خلال ارسطو في الإسلام ، ومن خلال الآباء اليونان في المسيحية . واما ارسطو فقد طرد جزئياً من الإسلام ، من خلال ابن رشد ، ولكنه سيعود الينا من خلال توما الأكويني والتومائية الجديدة . والكلام على أفلاطون وأرسطو يعني في آن اكتشاف الجذور المشتركة للإسلام والمسيحية .

فهذه الفلسفة التي هي فلسفتنا ، كصخرة راسخة بقوة في التاريخ ، هي الفلسفة التي قامت عليها الموجة الوجودية »[1]

---

(1) Rene Habachi: philosophie chrétime, philosophie Musulmane, et excistentialisme, Beyrouth 1956, p. 48.

ان الخلط بين المناخ الثقافي العربي وبين المناخات الثقافية الأخرى ، وبالاخص المناخ اليوناني ، قد دفع بعض مؤرخي الفلسفة إلى انكار فلسفة العرب ، وجعل البعض الآخر يربطها بالحكماء الأغريق ، وبالترجمات والأقتباسات ، وبدلاً من البحث عن جذروها كفلسفة مميّزة ، ومستقلة تاريخياً ، كان يجري السعي الدائم لإيجاد عوامل لتغريبها عن ثقافة العرب . فهل ترانا ، الآن ، قادرين على إكتشاف الفلسفة العربية في نطاقها الثقافي والحضاري الصحيح تاريخياً واجتماعياً ؟

2/2 الفلسفة والثقافة والحضارة

تأصلت الفلسفة العربية في مناخات ثقافية وحضارية كانت تشكل ، بحق محور العقلانية الواعية في الأزمنة القديمة ، ومع ذلك تطورت الفلسفة ـ كمعرفة ، كعلم ـ في ظروف التطور الاجتماعي الثقافي عند العرب ، فأخذت أشكال الحضارة ، وحاول الفلاسفة ان يجعلوا من الفلسفة أداة لوعيهم الحضاري . ان المسألة لم تعد : هل يوجد فلسفة ثقافة ، حضارة عربية ، بل صارت : كيف تفلسف العرب ، من اي منظور ثقافي ، والى اي متسوى من الوعي الحضاري دفعتهم فلسفتهم ؟

... موقع المعرفة الفلسفية

لقد ساد التوافق القائل ان هناك فلسفتين : فلسفة الشرق وفلسفة الغرب . وقيل ان فلسفة العرب تقع في مناخ الفلسفة الشرقية . واذا كنّا أميل الى القول بوحدة الفلسفة ، وحدة المعرفة ، استناداً الى وحدة العقل ، مع إقرارنا بتفاوت مستويات الوعي المعرفي ، الوعي التاريخي للحضارة ، فإننا مع ذلك لا نعفى من التبحر في خصوصيّة الفلسفة المسمّاة شرقية . فمثلاً ، يلاحظ ف توملان في كتابه « كبار فلاسفة الشرق » انه : « لا يغيب عن بال كبار مفكري الشرق المسألة الجوهرية : **مسألة معنى الحياة وغايتها** . فالجوهري عندهم هو البحث عن الحقيقة اكثر من البحث عن اليقين » . ويضيف : « ومهما قيل في **الصوفية الشرقية** ، فإن للفكر الشرقي مجلاه المادي . ذلك ان الفكر الإنساني متماثل في كل مكان ، وهو واحد أصلاً ، شرط ان يعمل بنفس الطريقة . اذن فلنبتعد عن الممايزات المفرطة »(1) . وما يجب التوقف عنده هو انّ التصور الشرقي للحياة ليس تصوراً سكونياً ، بل هو في حقيقته ، « **تصوّر اكواري** » « **ادواري** » (Rythmique) فلا انكار للتغيّر والتبدّل ، ولكن هناك اصرار دائم على الرجوع الى نقطة البيكار (التصور الدائري الحركي ، التصور الرجوعي الغيبي) . وبالطبع تشوب المعرفة الفلسفية في بعض مراحل تطورها تداخلات دينية واسطورية ، كما ذكرنا ، ولكن هذه التداخلات ادّت الى تقسيم وظيفي للمعرفة

---

(1) F. Tomlin: Les grands philosophes de l'onend, éd. Payot, Paris 1952, P.P: 10- 11.

الإجتماعية . واذا كنا نوافق على ما ذهب اليه غيامباتيستا فيكو(G. Vico) الإيطالي ، بقوله « طالما ان الفلسفة تظلّ مرتبطة بالدين او بالصوفية ، فإنها ستظلّ متصلة بالأسطورة »(1) .

فإننا نلاحظ من جهتنا ان المعرفة الفلسفية العربية قد احتلت مكاناً متمايزاً عن المعرفة الاسطورية والمعرفة الدينية . ولكن لا يجوز الخلط بين المعرفة الاجتماعية العامة عند العرب وبين معرفتهم الفلسفية الخاصة ، بين ثقافتهم ووعيهم الحضاري بعامة وبين فلسفتهم ووعيهم العقلي بخاصة . يقول ف . توملان : « إن الفلسفة الحقة هي حركة البحث النزيه عن العلل والأسباب والبراهين ، التي تتولد من الانقطاع الأكيد عن الاسطورة القبلية*. ويضيف : ولقد تجنب الشرق هذا النزوع الى الفصل والانفصال . ففلاسفته هم في آن واحد شعراء واخلاقيون ورجال دولة . وديانته خليط من الاسطورة الشعرية ومن الحكمة البيّنة »(2) . والشرق الذي يعنيه توملان هو مصر وليس اليونان أو سواها . فمصرُ ، بنظره ، كانت مهد النّظر الفلسفي ، وان كل قول بخلاف ذلك مناف للحقيقة . الفلسفة الشرقية لا تبدأ تاريخياً مما قبل سقراط اليوناني ، بل تبدأ عند المفكرين المصريين الذين عاشوا قبل فلاسفة اليونان بثلاثين قرناً ، واعتقدوا ان العالم صادر عن الفكر . ويمثّل توملان على مقولته بأن « فتاح الآله » يعني الخلق بكلام القلب الذي يعلنه اللسان ، وان « عين حوريس » هي رمز للصراع المتجدد كل اثنتي عشر ساعة بين الليل والنهار ، حيث تنفقىء عين النهار ثم تبرأ (تجدّد الخلق بالتعاقب) : فعين حوريس هي التي أعادت الحياة الى جثة أوزيريس) . كذلك فان هبوط ضغط الحياة يتوافق مع سقوط الحضارة ، أي انهيار الأرادة الاعتقادية . والى أبعد من ذلك يذهب مارتان بوبر(Martin Buber) حين يقول في كتابه « موسى » الصادر عام1946 : « إن الرجال الذين ندعوهم مؤسسي أديان لم ينشغلوا في الواقع بتأسيس ديني ، انما أرادوا تنظيم مجتمع انساني ينقاد (أي يسلم أمره) للحقيقة الالهيّة : الجمع بين مسالك الأرض وسبل السماء »(3) . اذن يرمي بوبر الى القول أن التأسيس الاجتماعي - الثقافي هو الوجه الحقيقي للتأسيس الديني في الشرق ، هو مضمون الشكل الديني . يبقى ان نوضح أن المضمون الفلسفي العربي-الذي يراد ، بهذا القدر أو ذاك ، من هذا الجانب الديني أو حتى المعادي للدين ، تغليفه بغلاف اعتقادي محض ، لا يتوافق مع هذا المسعى الايديولوجي . وهنا لا بد لنا من بسط الأمور على حقيقتها : أليس التجمع الثقافي للعرب في اطار الاسلام هو أحد أشكال وعيهم القومي البدئي ؟ أليس الوعي الاعتقادي هو من جملة الوعي الحضاري العربي ؟ أليست الفلسفة هي احدى الزهرات المتفتحة في هذه المناخات المتحركة والمتصارعة ؟ لقد عبّر العرب عن بعض الحقائق الربانية بالرموز ، مما جعل تلك الحقائق ترتدي طابع الأساطير .

---

(1) Op. Cit. p. 13.

* Mythe tribal

(2) Op. P.P. 13- 15

(3) Op. Cit. p. 110.

ويصح القول ان الأسطورة ليست ديانة زائفة ، بل هي الطريقة الخاصة بالدين للتأكيد على انه هو الحق . وبهذا الصدد يقول شلينغ ـSchelling ـ : لا تقوم الأسطورة على فكرة ما كما يفترض ذلك الأولاد ذوو التربية المصطنعة ، ولكن الأسطورة بذاتها هي نوع من الفكر ينقل تصوراً عن العالم ، غير انه ينقله على شاكلة سلسلة من الحوادث والأفعال والآلام . « ويعزو توملان الى الإسلام الدور الأكبر في اطلاق رصاصة الرحمة على الزرداشتية (Le Zoroastrisme) ، ذلك ان « الايمان المناضل قهر ديانة الأسطقسات وهي ديانة اقل صراعية واقل رسولية من الإسلام »(1) . وحين نعمّق التأمل النظري في صلة **التوحد والتوحيد** في حياة النبي محمد ، سنلاحظ انه بدأ اولاً من نفسه ، بقوله ـ من صمت افتكر ـ ، وان ظروف الحياة العربية كانت تدفع الفكر العربي في اتجاه توحّده، الداخلي ، اي التركيز على ما هو جوهري وبالتالي على النزوع القوى نحو التوحيد .

اذن يمكن القول ان الفلسفة العربية تفتحت في مناخات الثقافة العربية الإسلامية ، تلك الثقافة التي يمثلها كلود كاهن (C. Cahen) بقوله : هي **عربية** لأن اللغة العربية هي الأداة المشتركة التي استخدمتها اقوام كانت الى ذلك العهد متباعدة من الناحية اللغوية ثم شاركت في هذه الثقافة . وهي اسلامية بمعنى انها انتظمت حول المسلمين(2) .

1 . الثقافة والفلسفة

يتوقف الدكتور حسين مروه في النزعات المادية عندما يمكن ان نسميه معالم الثقافة العربية ، ويقاربها من الفلسفة . وتلك المعالم هي بإختصار : اللغة / الشعر / الأمثال والتمثل الأسطوري / الاحتفاليات الأدبية / الخطابة / الدعوة . من الواضح ان الثقافة العربية بمعناها السوسيولوجي هي نتاج تاريخ العرب انفسهم ، وان لغتهم هي اداتهم للتعبير عن النتاج الثقافي . ونقصد بذلك ان لغة العرب ، المتطورة بتطورهم الاجتماعي والثقافي ، تكون بمقتضى ذلك قادرة على التعبير الديني مثلما تكون قادرة على كافة اشكال التعبير الأخرى من الفلسفة الى العلم وسواه . واذا اخذنا معلم الشعر العربي ، نلاحظ انه يلفتنا الى تصوّرات وتساؤلات وشكوك ، ويضعنا في آفاق معرفيّة تبشر بتفلسف ان لم نقل بفلسفة .

ولكن يبقى ان الكتاب (القرآن الكريم) هو أرقى ظاهرة ثقافية في المجتمع العربي ما قبل الفتح ، واكثر من ذلك : اننا امام تداخل متعدد يشمل تاريخ الفلسفة وتاريخ الثقافة والتاريخ الروحاني في الاسلام . ان اول ما يلفت الوعي الفلسفي العربي هو ظاهرة الكتاب واكتناه المغزى الحقيقي لآياته ، وكيفية التعامل معه ثقافياً ، حضارياً . « لأن الأكتناه العقلي للنقلي مشروط بطريقة الحياة الإنسانية في الحضارة

---

(1) Op.cit.p.147

(2) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، م 1 ، دار الحقيقة بيروت 1972 ، ص 144 .

العربية ذاتها . ان الانسان كما يعيش يفكر ، كما يفكر يتصرّف . » وفي الحقيقة تتضمن ظاهرة الكتاب ـ القرآن ـ **انتروبولوجيا خاصة** ، على حد تعبير هنري كوزبان(1) . بل تتضمن نمطاً ثقافياً محدداً . وبذلك يمكن القول ان الثقافة القرآنية (الثقافة الكتابية ، المكتوبة) تستولد وتستثير نمطاً معيناً من الفلسفـة . ان الوعي الثقافي يجرى هنا مجرى الوقائع التاريخية ، فلا هو قبل التاريخ ولا هو بعده , والسؤال هو هل ان الوعي العربي الموضوع امام القرآن الموحى ، اما الشريعة ، يختار البحث عن الحقيقة ، اليقـين ، المعنى الحق ، فيفسح المجال الثقافي ـ الحضاري واسعاً امام فلاسفة العقل، ام يختار الظاهر الاعتقادي فلا يكون هناك مجال للفلاسفة ؟ ان الواقع التاريخي للعرب فتح الأبواب واسعة امام انواع عديدة من جدل المعرفة ، ولا سيما جدل الشريعة الحقيقة . فتارة بدت الشريعة وكأنها المجلى الظاهري للحقيقة ـ الشريعة هي المثال (الرمز) والحقيقة هي الممثول (المرموز) ـ ، وتارة بدت عملية البحث عن الحقيقة كتوغـل في سؤال اعمق عن صلة المعرفة الفلسفية بالمعرفة الدينية : لقد ختمت دورة النبّوة ، فكيف تتواصل الثقافة والحضارة ما بعد النبي العربي ؟ ان هذا السؤال يطرح مسألتين :

مسألة الوعي التاريخي (الإمكانية) في الفلسفة والحضارة ، ومسألة المبدأ والمعاد الثقافي الديني الذي يقصر أشكال التاريخ على المكان دون الزمان ـ الوعي العامـودي للتـاريخ . وبهـذا المعنـى يقـول هنـري كوربان : « ان مفكرينا لا يرون العالم « المتطور » في خط افقي مستقيم ، ولكنهم يرونه في خط صعودي ، فالماضي ليس وراءنا ، بل هو تحت اقدامنا »(2) .

لقد وضع الإسلام اساس المعرفة الدينية الجديدة عند العرب ، حين ربط العقل والإيمان . ولـكن الصراع الإجتماعي السياسية انتج بدوره ثقافة جديدة ، كان من ابرز سماتها الأولى : صراع الفرضي (اهل الرأي) وصراع الواقعي (اهل الحديث) . ويقـول الدكتـور حسـين مروّه مفنـداً هذا الصراع الثقـافي ـ الفلسفي : « فأهل الرأي في المجال التشريعي يظهر منهم في المجال الفكري رجال أمثال **الحسن البصري** الذي انطلقت في حلقته في مسجد البصرة تلك المدرسة ذات النزعة العقلية المعروفة ، نعني بها مدرسة المعتزلة . اما اهل الحديث فقد انتقلوا الى المعزكة الفكرية بموقفهم المحافظ نفسه الذي عرفوا به في المعركة التشريعية ، وظهر في مدرستهم السابقة رجال امثال احمد بن حنبل خاصموا مبادىء المعتزلة مخاصمة شديدة »(3) .

من الواضح ، اذن ، كيف اخذت تطرح للمرة الأولى مسألة الصلة بين الوعي الإيماني وبين الوعي الفلسفي في نطاق المعرفة الجديدة . لقد صار كتاب الله محوراً ثقـافياً ، وصـار المجتمـع العربـي مرتـكزاً حضارياً . والمثال المعرفي للتعاطي العربي الفلسفي مع القرآن ربما نجده اولاً عند الأمام علي بن ابن طالب

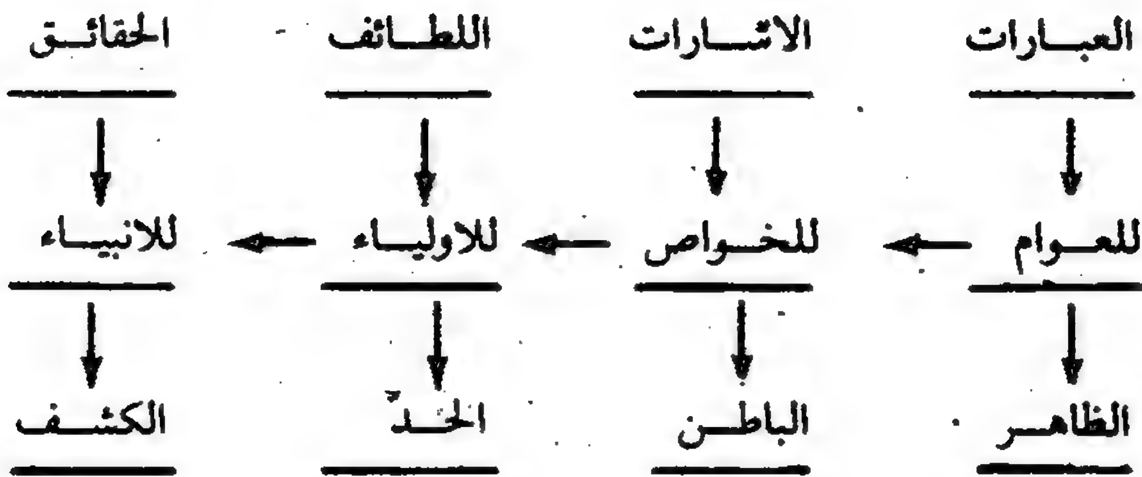
---

(1) Henri Carbin: Histoire de la philosophie islamique, idée, Paris 1964, p. 14.

(2) Op. Cit. p. 18.

(3) النزعات المادية ، ج1 ، مرجع سابق ، ص 534.

حين افترض ان لكل آية قرآنية اربعة معان ـ فجاء الأمام جعفر الصادق (القرن الثامن) بنظرة تفسيرية قوامها القول ان في القرآن الكريم اربعة امور :



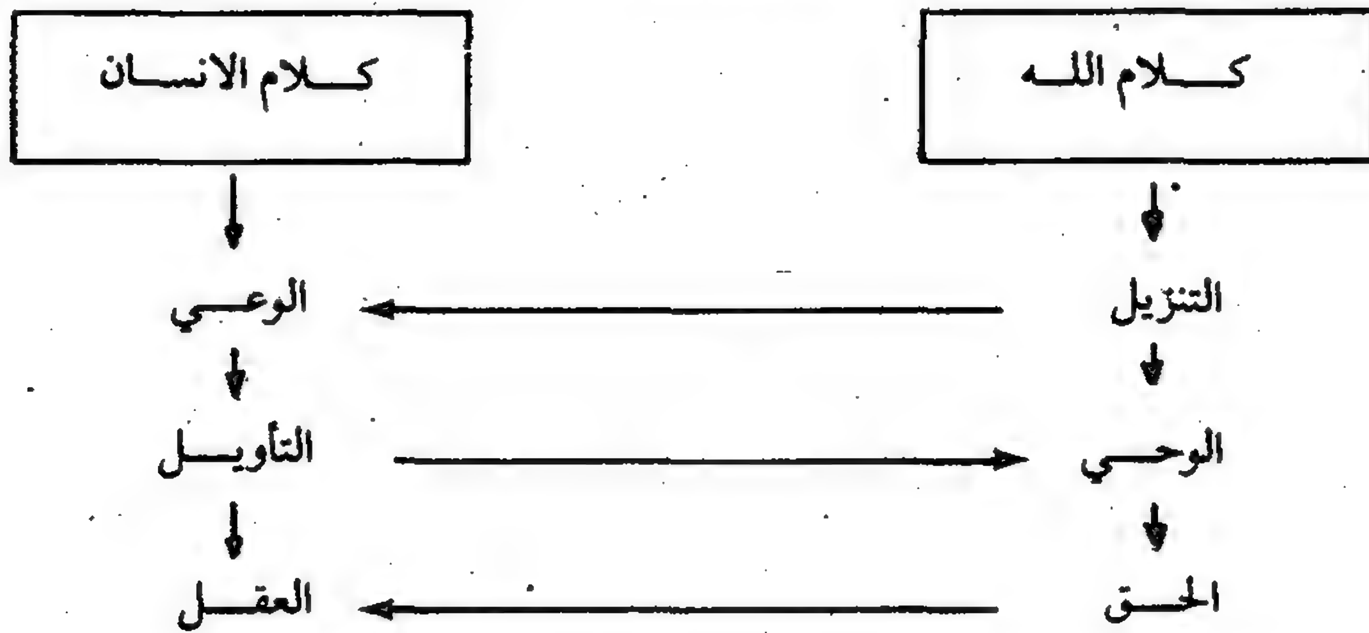
وهناك مثال آخر للتعاطي الفلسفي مع القرآن ، نأخذه من ابن سينا في تفسيره آية « اعوذ برب الفلق » ، فيقول : « اي اعوذ بفالق ظلام العدم بنور الوجود ، هو المبتدأ الأول ، الواجب الوجود .

وفي مستوى المنهج الفلسفي (الطرائقية) ، ترتّب على هذه العلاقة الجديدة ، عدة مستويات من الوعي الفلسفي : التفسير ، التأويل ، التفهم . وطرح سؤال خطير : ماذا يمثّل الكتاب المنزل ، بلغة ثقافية وفي مرحلة حضارية معينة ، بالنسبة الى الحقيقة الخالدة التي يتنزّل بها للناس ، وكيف يمكن تمثّل سيرورة هذا الوحي الالهي بالوعي البشري ؟ على هذه المسألة الفلسفية الدقيقة ، ترتبت أيضاً اجابات ثقافية مختلفة ومتناقضة أحياناً . فامامنا الإجابة المعتزلية التي قالت انّ الكتاب مخلوق ، ومع المأمون (833 م) استحالت هذه الإجابة الى عقيدة ، ثم جاء المتوكل فقلب الموقف . وهناك إجابة عرفانية (صوفية اشراقية) اعتبرت ان هذه مسألة زائفة ، او سيئة الطرح ، ذلك لأنها اعتبرت انه لا توجد صلة بين الحدّين (المخلوق) و (الخالق) ، تماماً كما لا صلة بين واقعين آخرين هما : (كلام الإنسان) و (كلام الله) . واما الاجابة الأشعرية فشددّت على العودة الى ايمان بلا معرفة (بلا كيف) ، بعيداً عن الفلسفة ، وبمعزل عن مقومات الثقافة والحضارة . ومع ذلك سيبقى السؤال مطروحاً : كيف تكون المعرفة الفلسفية ثقافية وحضارية في آن ، اي كيف تكون تاريخية ؟ وهل الحقيقة تاريخية ، والتاريخ حقيقة ؟ هذا هو جوهر الإشكال المثالي الذي جعل الفلسفة العربية تتردّد طويلاً في مسعاها للانتقال الثقافي الاجتماعي من كلام الوحي الى كلام الوعي ، دون المساس بوحدة العقل الحر في المعرفة . لهذا يبدو من الضرورة بمكان عدم الخلط بين تاريخية الفلسفة العربية وتاريخية الكلام الحق ، ومسألية المخلوق / غير المخلوق . فقد ظهر القرآن الكريم في التاريخ كحدث ثقافي وحضاري ، غير ان العرفاني مثلاً يرى فيه امراً آخر ـ انه الكلام الحق المنبثق عن الآنية الآلهية ، والمتصل بها دائماً وأبداً ، بدون ابتداء وانتهاء . وكذلك ظهر نزوع ثقافي للتمييز بين مفهومين فلسفيين للزمان : «(1) زمان العالم الموضوعي ، الزمان الكمي ، المؤتلف والمتواصل في التاريخ الخارجي ، (2) والزمان النفسي ، الذاتي ، النوعي المحض . فأي زمان هو زمان الفلسفة ؟ لقد افترض البعض(1) حسب ما يذكر هنري كوربان ، ان هناك احداثاً حقيقية تماماً دون ان تنتمي الى واقع

---

(1) Op. Cit. p. 27.

الأحداث التاريخية وبالتالي يترتب على افتراض كهذا امكان انقلاب الزمان الى مكان . وهذا كله سوف يعقّد مسألة اتصال الفلسفة بالثقافة والحضارة عند العرب ، وسوف يثير الجدالية الفلسفية مطولاً حول الأنحياز للتنزيل او الانحياز للتأويل . فتبدو الصورة كما يلي :



ان ملخص هذه العلاقة يؤدى فلسفياً الى القول بتأصيل الوعي بالوحي ، والى الأخذ بتراتب اجتماعي ـ معرفي : نبوة ـ رسالة ـ ولاية . وبالتالي لا بد للفيلسوف من مواجهة مسألة جديدة كيف ينتقل من تأويل المنقول الى تأصيله بالوعي ، ومن ثم يصبح الكلام معقولاً ؟ من وجهة الإعتقاد القائل « لا يعرف الله الاّ الله » ، لا مجال للفيلسوف ـ ثقافياً ـ ان يعرف الله بالخلق كما هو شأن علم الكلام ، ولا بالحدوث كما هو شأن الفلاسفة الآخرين . وهذا يعني ان الفصل سيكون صراعياً بين ما يسمى « ملاك الوحي » ، و « ملاك الوعي » (المعرفة بالتعقيل) . غير ان هذا الصراع العميق سوف يترك بصماته على ثقافات المدن والحواضر ، سيتحول الى مسألة فلسفية خاصة تحاول ان تخرج من خصوصية الثقافة العربية الى عالمية الحضارة المقبلة عند العرب والانسانية معاً .

2 . الحضارة والفلسفة

ان اشكال الحضارة كفلسفة ، واشكال فلسفة الحضارة مهمّان وخطيران ، غير اننا سنقف عند انتظام الفلسفة العربية في نطاق الثقافة الجديدة ، وفي افق تفاعلاتها الحضارية الكبرى . واول ما نلاحظ في هذا السياق هو ان اواخر العهد الأموي شهد تنافساً بين الثقافتين الفارسية التي فرضت نفسها داخل الادارة والتدوين واليونانية التي كانت تسعى لفرض نفسها في الفلسفة والعلوم . ولكن ذلك التنافس انتهى لغير صالح تينك الثقافتين ، فالتعريب الذي بدأه الأمويون في الدولة سيمتد عميقاً الى الفلسفة والثقافة والحضارة .

ولتفسير هذا التعرّب ، لا بد من عودة الى مقوماته ما قبل الإسلام ، وفي الإسلام . يلاحظ ت. ج. دي بوير : « ان مظهراً منْ مظاهر الوحدة في الأمة العربية كان يتجلّى في لغتها وشعرها حتى قبل محمد » ، ويضيف : « وأروع دليل على مبلغ تأثيرهم ان الأمم المغلوبة مع مالها من مدنيّة اعرق وارقى من مدنيّة

العرب ، اتخذت لغة هؤلاء العرب الفاتحين لغة لها ، فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم »(1) . ومع ذلك فإن بوير يجيز لنفسه القول « ان ما افاده المسلمون من الحكمة الهندية والفارسية اكبر شأناً من كل ما ورثوه عن **العقل السامي** » ويضيف : « كثيراً ما يقول العرب في كتبهم ان (الهند) مهد الفلسفة . . . اذ كان للرياضيات الهندية والتنجيم المتصل بالطب العملي وبالسحر اكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام »(2) . ويعيد الفلسفة الى **العقل اليوناني** . ويحصر اثر الثقافة اليونانية في العرب بشؤون الرياضيات والطبيعيات والفلسفة : « ان السريان والعرب بدأوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان »(3) . من الواضح ان دي بوير يستبعد من منهجه امكان البحث عن اصول تاريخية عربية لهذه الفلسفة ، فيعرّبها وسط امواج الثقافات والحضارات التي دخل العرب في غمارها فاتحين ، اي معرّبين . والحقيقي ان العوامل الحضارية موجودة في الشرق العربي القديم ، وبالأخص العالم الهليني ، ولكن العامل العربي هو الذي اخرج الإسلام الثقافي والحضاري الى النور فصارت علاقة الإسلامي بالعربي بالإسلامي ذات خصوصية تاريخية نتج عنها خصوصية حضارية مميّزة . فمهما تقارب الإسلام اعتقادياً من المسيحية ، عبر الفكر الهلّيني او سواه ، فإنه منفصل عنها بهذا الارث العربي الخاص الذي يقرّر وحده ، المجالي السوسيولوجية الرئيسية لعمله الحضاري . وهنا يعترضنا سؤال : كيف نصف هذه الحضارة عربية او اسلامية ؟ والجواب هو ان الوصفين مستخدمان بشكل واسع ، ولكن بدون تعارض بين العربي والإسلامي ـ العربي كوصف للقوم ، للقومية ، والإسلامي كوصف ثقافي ديني حضاري لحالة هذه القومية التاريخية . وبالطبع لا بد لنا من الإنتباه الى ان تقديم أيهما على الآخر يتضمن خياراً فلسفياً : ذلك ان الاثنولوجيا الدينية تقدم مفهوماً للقدسي يعتبره متعالياً ومتلازماً في آن . فالقدسي في تعاليه شمولي عالمي ، وهو في تلازمه ، بنيوي ، تاريخي ، اذن متلازم مع الخصوصية القومية» . والقول بتلازم العروبة والاسلام، يلزمنا بأن نرى السلوك الإسلامي (القدسي) ليس رؤية تجريدية ، مثالية ، بل رؤية واقعية ، سوسيولوجية ، من خلال البنى الإجتماعية العربية ، الحضارة العربية ذاتها .

وهذا يعني انه بات من الضروري ان تعطى بيئة مكة العربية مكانتها التاريخية التي تعود اليها في قيام الإسلام وفي نشر تعاليمه . صحيح هناك كتاب كريم لمبادىء الإسلام ، ولكن الإسلام لا يخرج عن التاريخ الاجتماعي والحضاري للعرب . ولا ريب في ان الحقيقة الكبرى التي اتى بها النبي العربي محمد بن عبدالله هي **وحدانية القوة القدسيّة** . ثم ألا نجد خلف هذه الوحدانية الروحانية ـ المتحررة من الاعتقادات الارواحية ـ كل الموروث الثقافي والحضاري العربي القديم ينتظرنا بقوة واعدة ؟

لا بد للفلسفة العربية من ان تعاد الى أصولها ، وكذلك لا بد للمساهمات الثقافية والحضارية فيها ان

---

(1) ج . ت . دي بوير J. T. de Boer تاريخ الفلسفة في الاسلام ، القاهرة . ب . ت . ص3 / 5
(2) المرجع السابق ص11 -13
(3) المرجع السابق ص26

ترى بموضوعية . لقد انتهى عصر الايديولوجيات العلمية الخيالية ، عصر التصنيفات الجاهلة والمنحازة . فنحن لا ننكر على اليونان والهنود والايرانيين والمصريين الخ . . حضاراتهم وثقافاتهم وفلسفاتهم ، لكن هذا لا يلغي العرب قوماً وثقافة ، وحضارة . فالعودة الى جذور العرب المتحضرين في مكة والمدينة ضرورية جداً ، لأننا في هذه الظاهرة سننتقل من الخيارات الأيديولوجية المتسرعة ، المنحازة او المعادية ، الى الرؤية العلمية الرصينة الهادئة . يقول موريس لومبار : « اولوية المدينة في العالم الإسلامي من القرن الثامن الى القرن الحادي عشر تشكل ثابتة كبيرة للحقبة التي ندرسها هنا . من سمرقند الى قرطبة نرى ان الحضارة الإسلامية هي **حضارة مدينية واحدة** بشكل بارز ، مع انتقال واسع للبشر ، للسلع ، وللأفكار ، حضارة توفيقية (Civilisation Synchrétique) تنضّدت فوق القاع الأقليمي القديم ، الريفي او البدوي »(1) . وكانت مكة ملتقى الطرق التي تصل مصر ، سوريا وبلاد ما بين النهرين ، وتصل الحبشة بالمحيط الهندي ، تضجّ بمختلف التيارات الفكرية المتعاندة : اليهودية ، المسيحية الشرقية ، المزدكية ، البوذية ، التيميّة الزنجية (Fétichisme Négre) . والاسلام ولد في هذه المدينة وانتشر منها . الاسلام جاء معانداً ، مغالباً ، مصارعاً حضارياً وثقافياً . وكان المبدأ التأسيسي للمدرسة الفلسفية العربية يقوم على القول بوحدة الفلسفة أولاً ، وعلى اعتبارها علماً اي انها تملك عين الخصائص المعترف بها وقتذاك للعلم ولا سيما الشمول والتعيين . ولقد ترتب على هذا الموقف الموحد للفلسفة نشوب معضّلة التوحيد بين الحقيقة الدينية (الاعتقاد) والحقيقة الفلسفية (العلم) .

ويقدم الفارابي اول محاولة لتفسير اصل الفلسفة وصلتها بالموروث الثقافي والحضاري عند شعوب العالم القديم . يقول في « تحصيل السعادة » :

« **وهذا العلم على ما يقال ، كان في القديم في الكلدانيين ، وهم اهل العراق ، ثم صار الى اهل مصر ، ثم انتقل الى اليونانيين ، ولم يزل الى ان انتقل الى السريانيين ثم الى العرب .**

« وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربي .

« وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه **الحكمة على الاطلاق** ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتناءها وملكتها الفلسفة ، ويعنون به ايثار الحكمة العظمى وبحثها . ويرون انها بالقوة الفضائل كلها ، ويسمونها علم العلوم ، وام العلوم ، وحكمة الحكم ، وصناعة الصناعات » .

وتناول عبد الرحمن بن خلدون (1332 / 1406) في مقدمته مسألة الفلسفة العربية من زاوية مخالفة للفارابي ، حيث سعى لابطال ما اسماه الفلسفة المنسوخة . يقول ابن خلدون : « ان قوماً من عقلاء النوع الإنساني ، زعموا ان الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي ، تدرك ذواته واحواله باسبابها وعللها بالانظار

---

(1) موريس لومبار : الاسلام في عظمته الأولى ، ترجمة ياسين الحافظ ، دار الطليعة بيروت ، 1977 ص 14 .

الفكرية والأقيسة العقلية ، وان تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع ، فانها بعض مدارك العقل ، وهؤلاء يسمون فلاسفة ، جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب للحكمة ، فبحثوا عن ذلك وشمروا له وحوموا على اصابة الغرض منه ، ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق : ومحصل ذلك ان النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل انما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية .

« وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت اليه ، وهو الذي فرعوا عليه قضايا انظارهم انهم عثروا اولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس ، ثم ترقى ادراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس بالحيوانات، ثم احسوا من قوى النفس بسلطان العقل ، ووقف ادراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على امر الذات الإنسانية ، ووجب عندهم ان يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان .

« ويزعمون ان السعادة في ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء ، على تهذيب النفس ، وان ذلك ممكن للانسان ولو لم يرد شيرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله الى المحدد منها ، واجتنابه للمذموم بفطرته ، وان ذلك اذا حصل للنفس حصلت البهجة واللذة ، وان الجهل بذلك هو الشقاء السرمدي ، وهذا عندهم معنى النعيم والعذاب في الآخرة . . الى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم . . . اعلم ان هذا الرأي الذي ذهبوا اليه باطل من جميع وجوهه »[1]

ويعلق الدكتور جميل صليبا على موقف ابن خلدون بقوله :

« نحن لا نعجب لشيء مثل عجبنا لهذا المفكر كيف صرح في مقدمته بابطال الفلسفة وفساد منتحلها ، مع هذا الاستقصاء الدقيق في ترتيب البراهين الفلسفية ، وهذه القدرة العجيبة في تفسير المسائل الإجتماعية ، ولكننا اذا علمنا ان ابن خلدون لم يقصد ابطال الفلسفة الا تلك التي امر الخلفاء العباسيون بترجمتها من اللغة اليونانية ، وعكف الفلاسفة اليونانيون على شرحها وتلخيصها واكمال بعض مسائلها ، علمنا ان نقده لهذه الفلسفة الخاصة لا يناقض نزعته العامة الى التفلسف ، وكل فيلسوف يكشف عن مذهب جديد ، فلا بد له من نقد المذاهب المخالفة لمذهبه » .[2]

واذا عدنا الى فرضية فلسفة الشرق / فلسفة الغرب ، نتساءل : « لماذا انكر هيغل ، مثلاً ، وجود فلسفة عربية ؟ الا يعني ذلك انه انكر في الآن ذاته وضع العرب الثقافي والحضاري ونتاجهم الاسلامي التاريخي المعروف ؟ ان الخطأ الهيغلي نكتشفه في تقسيمه العالم الى اربعة عوالم تاريخية هي : « الشرقي ، اليوناني ، الروماني ، الجرماني . وعن العالم الشرقي ، بخاصة ، يقول هيغل : « ان الشرقيين ، مثلاً ،

---

(1) راجع هامش اللمحات (ص ٣٧) للسشهروري ، منشورات دار النهار بيروت ١٩٦٩. وايضاً الاشارات لابن سينا
Les livres des directuves

(2) د. جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص634 .

هم رجال احرار ، بذاتهم ، كما هم ، ومع ذلك فهم ليسوا احرارا ، لانهم لا يملكون وعي الحرية ويتقبلون كل طغيان ديني وسياسي . وكل الفرق بين شعوب الشرق والشعوب التي انعدم الرق عندها ، هو ان هذه الأخيرة تعرف انها شعوب . وانه يحق لها ذلك »[1] .

ثم يصف هيغل الشرقيين ومزاياهم ومعنى الحرية عندهم ، يقول : « ان المملكة الأولى هي مفهوم العالم الذي لا يتجزأ ، الجوهري، الذي ينطلق من الكلية الطبيعية البطريركية ، والذي تسوده حكومة ثيوقراطية ، والزعيم هو في آن الكاهن الاكبر او الله » .

والدستور السياسي والتشريع هما في الوقت نفسه ديانة ، والأوامر ، وبالأحرى العادات الدينية والاخلاقية هي في الآن ذاته قوانين حقوقية ودولانية-Etatique - . في روعة هذا الكل تظهر الشخصية الفردية بدون حقوق ، والطبيعة الخارجية هي الهية مباشرة او زينة الهية - والتاريخ الحقيقي شعر . . . » .

ان احترام الطبيعة يتلاشى امام الثقة الخاصة للانسان بذاته وامام العقل الذي يستطيع السيطرة على الطبيعة »[2] .

ويتابع : « في العالم المشرقي ليس من الممكن الكلام على فلسفة بالمعنى الحقيقي للكلمة . » وذلك لأمّحاء الوعي وانعدام الذات وبسبب الفرق بين المادة والذات .

ويعتبر هيغل ان الشرط الأول للفلسفة في الشرق هو ان يطرح الفرد ، الذات ، نفسه كوعي في مواجهة المادة ، وان يعترف به كوعي ، بحيث تنفصم هذه « الوحدة » بين العقل والطبيعة ، ويسود العقل ، وتكون للانسان حقوقه الذاتية . فلا حرية بلا حقوق . وحرية الفكر شرط اساسي للتفلسف .

« اذن الخوف هو بوجه عام المقولة التي تحكم في الشرق ، (رأس الحكمة مخافة الله)»[3] .

ثم يتساءل هيغل : « والحال هل ما هو شرقي ينبغي استبعاده عن تاريخ الفلسفة ؟ يجيب بوضوح : « الفلسفة بالمعنى الصحيح للكلمة تبدأ فقط في الغرب : الفكر يعود الى ذاته ، يغوص في ذاته ، يتقدم حراً ، انه حر بذاته « في الشرق واحد هو الحر (الطاغية) ، في اليونان كثرة هم الأحرار، في الحياة الجرمانية الجميع احرار. اي ان الانسان حر بوصفه انساناً ، انها حرية ارقى من حرية اليونانيين . » .

اما عن الفلسفة فيقول :

« انها الفكر كما يظهر في الشرق ، وكما يتعلق ، بعامة ، بالدين وبالوعي الشرقيين . وفي (تاريخ

---

(1) Hegel: Leçon sur l'histoire de la philosophie, P.P. 98- 99.

(2) G.F. Hegel: œuvres choisies, t- 2- p. 117.

(3) Op. Cit. P.P. 201- 204.

الفلسفة) يكون الفكر (الشرقي) مجرداً تماماً ، مادياً ، بدون تقدم ، بدون تطور ، وهو اليوم كما كان في الماضي ، منذ آلاف السنين »[1] .

ويمكننا ان نوجز موقف هيغل من الفلسفة الشرقية بما يلي :

« لقد سبقت الإشارة الى المفارقة الكبرى ما بين تطورات فلسفية في شكل ديني ، وما بين الفلسفة ذاتها .

فتبين ان ميزة مضمون الفكر الشرقي هي انه ديني ، مضطرب وغامض .

فالفلسفة في المشرق هي ما يسمى في الغرب بـ «التصور الديني». وهذا التصور يسهل جداً اطلاق اسم « الفلسفة » عليه . « ان الفلسفة الشرقية هي فلسفة دينية ، تمثل ديني بعامة.» . ففي الدين الشرقي لم تتبلور بعد سمة الذاتية ، الحرية الذاتية ، تبلوراً كافياً ، انما هي سمة الشيوع بالأحرف. ، فينجم عن ذلك ان التمثلات الدينية هي اكثر شيوعاً ، وتتخذ بيسر مظهر تصورات او افكار فلسفية » ويقول هيغل (تاريخ الفلسفة ص 238) : « ستتكلم لاحقاً على الفلسفة العربية ، وهي من جهة ثانية لا تقدم شيئاً من الاصالة » :

«On parlera, ultérieurement de la philosophie arabe elle n'offre d'ailleurs rien d'original.»

لقد عرضنا بأمانة علمية رأي هيغل في الفلسفة الشرقية والعربية ، وهو رأي مخالف للوقائع التاريخية ، ويدل ان هيغل الكبير في فلسفته ، يبدو متواضعاً في جهله لمسألة الفلسفة في الشرق بعامة ، والفلسفة العربية بخاصة ، التي حكم عليها بأنها بدون اصالة ، مع العلم ان الاخصائيين لم يجرأوا على إصدار حكم قاس كهذا . وليس هيغل بدون أثر سيء في الفكر الغربي : فها هو مرلو- بونتي يستشهد بمقولات هيغلية من طراز : « لا تقولوا ان الفكر الشرقي هو ديانة فهو غريب حتى عن الدين بمعنانا ، كما هو غريب عن الفلسفة، وذلك لنفس الأسباب . ان دين الغرب يفترض « مبدأ الحرية والفردية » ، ولقد مرّ في تجربة « الذاتية العاقلة » من التفكر الى العمل في العالم . . . وفي الواقع **ليس الفكر الشرقي فلسفياً ولا دينياً** لانه لم يعرف عمل الروح المحتك بالعالم المباشر » . ثم يخلص مرلو- بونتي الى خلاصة نقيضة لخلاصة هيغل : « **اذن فكر الشرق فكر اصيل** : لا يتكشف لنا إذا لم ننس الأشكال المحددة لثقافتنا »[2] . كذلك فان هوسيرل(Husserl) اعتبر ان كل فكر ينتمي الى مجمّع تاريخي ، الى « عالم معاش » ، وخرج بموقف مبدئي يقول ان كل الأفكار هي انماط انثروبولوجية ، انماط ثقافية وحضارية ، وليس لأي منها حقوق مميزة[3] . ويلاحظ مولو- بونتي بدوره ، مجدداً : « ان الفلسفة المحض او المطلقة التي باسمها ينفي هيغل الشرق انما

---

(1) Op. Cit. p. 205- 209.

(2) Op. Merleau- Panty: Eloge de la philosophie, P.P. 193- 194.

(3) Op. Cit. p. 195.

تنفي ايضاً جزءاً هاماً من الماضي الغربي . ولو طبّقنا هذا المعيار بدقّة فانه لا يرحم حتى هيغل نفسه »(1) .
واما المؤرخ الفلسفي اميل برهييه (Emil Bréhier) ، فقد ذهب ابعد من هوسيرل ومرلو بونتي ، حين نفى الصفة الدينية عن الفلسفة ، فلا يمكن لأية فلسفة ان تكون مسيحية كفلسفة ، بل هناك مبادلة بين الدين والعقل ، وذلك بالرغم عن الجواهر . هذه المبادلة يمكن ان تكون مسيحية ، اسلامية ، بوذية الخ . كما يمكن للفلسفة ان تكون رومانسية ، فرنسية ، اذن المهم عند برهييه في نهاية الأمر هو عالمية الفلسفة(2) . ففي مستوى الاديان ، اذا سلّمنا بأن المعطى الموحى يمثل تجربة خارقة ، ما بعد الطبيعي ، ما فوق الطبيعي ، الا نكون سلّمنا بعدم وجود تنافس بين الإيمان والعقل ؟ .

اننا بذلك نكون قد خرجنا من نطاق فهم وحدة العقل والإيمان . والدين يمكنه ان يغذي اكثر من فلسفة . هذا مثلاً هو شأن الاسلام الذي غذى الفلسفة العربية ، والفلسفة الإيرانية الخ . وهو ايضاً شأن المسيحية التي غذت فلسفات مختلفة ومتناقضة . ان الثقافة الدينية لعبت دون شك دورها التبادلي مع الفلسفة العربية ، ولكن الفلسفة العربية تبقى متميّزة . وخلاصة الاشكال هي : كيف التعامل مع الماضي الحضاري ؟ وهل المسافة بيننا وبينه هي انحطاط او هي تقدم في الوعي والتجربة ؟ ان الفلسفة العربية باقية امامنا بكاملها تقريباً ، وجذورها تزداد تكشفاً أمام الوعي العربي للحضارة .

يذكر اميل برهييه ان بول ماسون ـ اورسل (Paul Masson- Oursel) : « يرى من وقائع العصور القديمة انه من العبث عزل جذور الثقافة الغربية عن أمور آسيا . فهذه الثقافة ولدت في ايونيا (Ionie) كما ولدت في اليونان ، وحيثما أدّت طرقات الشرق . لقد اسهم في هذه الثقافة الآسيويون الايجيّون والساميّون من الجزيرة العربية وبلاد الكلدان والهنود الاوروبيون ، وهؤلاء جميعهم آسيويون(3) .

ويبدو برهييه غير دقيق اطلاقاً حين يدّعي ان محمداً قد اخذ فكرة (الكتاب) أي القرآن الكريم عن التوحيد اليهودي (فكرة الاله الواحد) (المرجع السابق ، ص544) . ومسألة التوحيد في الاسلام واليهودية والمسيحية ، اصولها وتطورها في الشرق والغرب ، ليست مسألة فلسفية فحسب ، انها قبل كل شيء مسألة تاريخية وحضارية . ولهذا لا نزعم لنفسنا ، بعد ، الحق العلمي في البّت بها ، خاصة واننا لا نزال في مرحلة طرح الفرضيات . ومثال ذلك ما قام به عبدالله العروي(4) من تصنيف ثقافي ، فأبرز عدة نماذج افتراضية : ثقافة خارجية عن المجتمع / ثقافة مجتمع ميت / ثقافة انتفاعية / ثقافة استهلاك وتمتع / ثقافة الانشطار الداخلي . ولا نعرف الى اي حد يصح قوله : « وحتى اليوم ليس الديالكتيك منعدم الوجود تماماً في ثقافتنا ، كما يُعتقد عامة ، الا ان الشيخ هو الذي يبرزه في شكل صوفي »(5) . اذ اننا نتساءل بدورنا هل غاب عن ثقافتنا وجه الفيلسوف ، وجه العالم ؟ الم يكن الشيخ في الحضارة العربية نموذجاً معرفياً بارزاً ؟

---

(1) Op. Cit. P. 195

(2) Op. Cit. p. 198.

(3) E. Bréhier: Histoire de la philosophie: la phil. en Orient, 1er. fas. p. 4, f 1969, P. P 16- 17.

(4) عبدالله العروي : الايديولوجيا العربية المعاصرة ، دار الحقيقة بيروت 1970 ، ص130 / 137

(5) المرجع السابق ، ص230 .

2/3 الفلسفة والعلوم

(العلم قديماً / مستقبلاً)

كيف نتمثّل العلاقة المتبادلة بين الفلسفة والعلوم قديماً ، كيف هي الآن ، وماذا ستكون عليه مستقبلاً ؟ كانت الفلسفة القديمة تعتبر علم العلوم ، وكان ابن سينا يرى ان الفلسفة هي المجرّد . وليس من السهل ، في مواجهة تلك التداخلات الواسعة ، اقامة الحدود بين ما هو علمي وما هو فلسفي . ومع ذلك فهما ليسا بالشيء الواحد . فعلى ضوء المفاهيم العلمية الحديثة ، يمكن النظر الى جمهورية افلاطون كأنها مركز اعادة **تأهيل** تنطلق مما نسميه اليوم **نظرية غسل الدماغ** . فالمجتمع الأفلاطوني لا يبدو مجتمعاً جمهورياً بقدر ما يبدو نموذجاً لمدينة فلسفية توجهها المثالية اليمينية . وكذلك كانت الديانة الكوكبية (La Religion astrale تعزو الأرواح للكواكب ، وعزا الفيثاغوريون وافلاطون النفوس ـ العقول للكواكب ، وحذا بعض الفلاسفة العرب حذوهم ، فظلّ هذا التوهم الفلسفي يرتدي طابعاً علمياً ـ او ظلّ هذا التوهم العلمي يرتدي طابعاً فلسفياً ـ حتى القرن السابع عشر .

واذا اخذنا مسألةً فلسفية وعلمية اخرى ، مثل العليّة والغائيّة(*) ، تتبدّى لنا رؤية اسطورية للطبيعة ، كامنة وراء هذا الجدل التناقضي : ففي العلية ، العلة تنتج المعلول ، وفي الغائية ، المعلول يحدث علّته ذاتها قبلَ ان يوجد هو نفسه . ولهذا ، فإن الشاغل التاريخي ، التطوري ، للعلم كان ولا يزال الغاء الغائية ، لصالح العلّية ، باعتباره ان الغائية هي « ملاذ الجهل » . ومن جهة ثانية ، نلاحظ ان الفلسفة القديمة كانت تتحدث عن الخلود وليس امامها سوى الصيرورة (Le devenir) تتحدث عن الثبات (السكون) وامامها الحركة . ونظرية الخلق ، الفلسفية ، نجدها وراء الدوافع الاساسية ، الاولى ، لتفسير اصل التوهمات الاسطورية والاعتقادية . وهنا لا بد من تسجيل ملاحظة لجان فرنسوا رفيل(1) بالغة الأهمية : « ليست المعرفة الفلسفية تراكمية في جوهرها كما هو شأن المعرفة العلمية ـ وهي بذلك تقارب الفن من احد وجوهها ، الامر الذي يعفيها من قانون التقدم الصارم . ان التقدّم الزامي في العلم ، خيالي في الفن ، اختياري في الفلسفة » .

---

* Cousalité— Finalité.

(1) Jean- François Rével: Histoire de la philosophie occidentale, T.I: penseurs grecs et latins p. 233

اما اذا انتقلنا الى زوج آخر من ازواج الفلسفة القديمة ، كالطبيعي وما بعد الطبيعي ، فنلاحظ ان الطبيعي يقوم على نظرية اصل الحركة ، على نقطتين هما العلّية والحركة من جهة ، وان ما بعد الطبيعي يقوم على جعل الأفكار موضوعاً للعلم (عالم المعقول) ، بينما تعتبر الظواهر موضوعاً للرأي (عالم الملموس) .

لقد رفض أرسطو ، مثلاً ، نظرية الأفكار ـ المثل ، ولكن ذلك لم يمنع الزواج بين الفيثاغورية والأفلاطونية من خلال تزاوج الأفكار والأعداد عند سيبوسيب (Speusippe) . كما ان أرسطو ناقض الفيثاغورية فنفى ان يكون العدد قائماً بذاته ، وناقض الأفلاطونية حين اكد ان النفس هي صورة (شكل) الجسد ، وذلك بقدر ما تتعارض الصورة مع المادة ، وانها صورة الجسد ، قوته الفاعلة(*) . ثم سرى التقليد ما بعد ارسطو ، على ابتكار قوى فاعلة « كلما دعت الحاجة التبريرية الى ذلك ، وبالطبع كان ذلك التوهم يتم على حساب التفسير العلمي . وللحقيقة ، لا بد من التوضيح بأن ارسطو لم يكن عالماً خارجاً على الفلسفة ، ولم يكن فيلسوفاً مكبلاً بقوانين العلم وقيوده . فهو يحصر النظر الغيبي حين يحبط نظرية المثل الأفلاطونية ، ولكنه يحبذه حين يبقى على الدين الكوكبي المرتكز على نظريته الخاصة بالمحرك الأول . ولم تقف الفلسفة في العصر الهلّيني عند حدود المعرفة الطبيعية ، بل أخذت تطمح الى معرفة السلوك الانساني ذاته ، وبالأخص الى بلورة ما نسميه اليوم ، بـ « التوحيد العقلي » (Lé MonothéismeRationnel) ، الذي اعاد اساطير الآلهة المتعددة الى مدار تفسيرها الرمزي الحصري . ومن الواضح ان التوحيد العقلي (الفلسفي) والتوحيد الأعتقادي (الثقافي ـ الديني) ابرزا الحاجة المشتركة الى مسكونية دينية (Oecuménisme Religieux) ، ومسكونية فلسفية (Oecuménisme Philosophique) لدى شعوب الشرق والغرب معاً . وكما اتفق فلاسفة الشرق عموماً على نقطة التوحيد ، اتفق فلاسفة العرب على التوحيد العقلي واختلفوا في التوحيد الأعتقادي : فهناك من قال مثلاً بان الله خارج العالم ، ومن قال بأن الله هو العالم ، وهناك من قال بروحانية النفس ، تعاليها خلودها ، ومن نفى خلودها ، مؤكداً وحدة المادة ، وان النفس والجسد واحد . يبقى ، من الراسخ اذن ان صراع الفلسفي والعلمي قد انطلق من وعي مشترك ـ متناقض . واليوم حين يتهم العالم فيلسوفاً بقوله : « تظن انك تفكر الى الأبد ، ولكل العالم ، ولكنك لا تقوم بغير الإعراب عن ابتسارات ثقافتك ومزاعمها » ، فان هذه التهمة تصح على الفيلسوف الدوغمائي بقدر ما تصح على العالم الدوغمائي . فهل هناك فلسفة علوم متميّزة عن العلوم ذاتها ، هل هناك علم للعلوم كما طمحت الفلسفة القديمة ؟

1 . فلسفة العلوم ؟

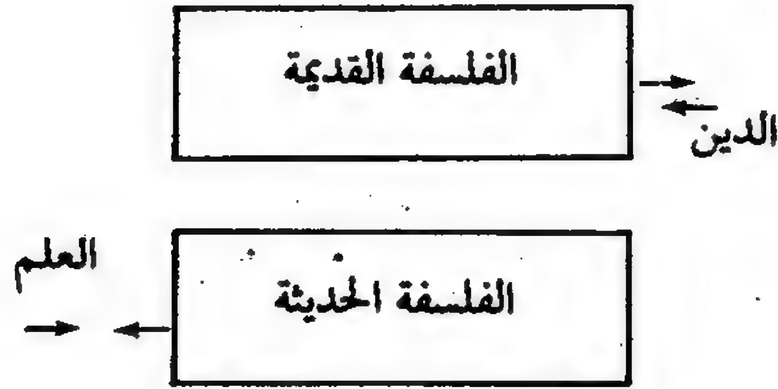
ان مؤرخ الفلسفة لا يستطيع القطع الجازم بهذه المسألة . وعليه قبل ذلك ان يقوم بواجباته كمؤرخ فلسفي .

---

* Entélechie.

والواجب الأول هو ان يصف العقائد الفلسفية بوصفها ظواهر اعتقادية (ايديولوجية) في عصرها - وهكذا تكون الموضوعية المتوخاة منسوبة الينا نحن في القرن العشرين ، غير ان هذه النسبة لا تعني ابداً اخفاء العقائد القديمة وراء عقائدنا الحديثة . والواجب الثاني هو ان يفهم المؤرخ الفلسفى الفلاسفة من زاوية اولئك الذين آمنوا بحقيقتهم الدائمة بمعزل عن عصرهم وعن عصرنا . والواجب الثالث الأخير هو التروّي في الحكم على الفلسفات من وجهة نظرنا نحن ، ومثال ذلك ان الفلسفة والعلم كانا شيئاً متداخلاً ، متماسكاً الى حد التوحد في المرحلة التاريخية الخاصة بالفلسفة العربية الوسيطة ، ولكن العلم الحديث ولد في القرن سابع عشر مستقلاً عن الدين والفلسفة معاً . فهل سقطت بذلك الفلسفة العربية ، ولم يعد بالمستطاع لتعاطي معها كفلسفة اسهمت في تطوير العلوم ذاتها عند العرب وعند شعوب اخرى ؟

لقد كانت الواحدية / الأحدية (Le monisme) هي الدافع الشاغل لكل الفلاسفة القدامى ، وكان هاجس الاساسي هو التبسيط ، التوحيد ، حصر مظاهر الطبيعة في شرعة اساسية ، في مادة جوهرية : طاليس ، / الماء ، انا كسيمون / الهواء ، انا كسيمندر / اللامتناهي ، هرقليطس / النار الخ . . فكان العالم يبدو لكل فيلسوف من زاوية وحيدة ، عالماً وحيد البعد ، وحيد العنصر ، وغاية ذلك دفع المثنوية او الكثارية ، عن تلك الأحدية الأعتقادية . ولكن هذه الأحدية (كفرضية فلسفية) لا تزال حتى الآن مطروحة امام العلم ولكن كفرضية عمل لا اكثر . ويشخّص زيفل مسألية موقع الفلسفة على النحو التالي : « في البداية ولدت الفلسفة بانفصالها عن الدين ، ثم ولد العلم بانفصاله عن الفلسفة والدين معاً . ومنذ ذلك والفلسفة تقترب من العلم تارة ، ومن الدين تارة »(1) . ويمكننا تمثل هذه العلاقة كما يلي :



لقد كان على الفلسفة القديمة ان تواجه الدين وان تتعاطى معه صراعاً او تلفيقاً ، فصار على الفلسفة الحديثة ان تدير ظهرها نهائياً للدين / او ان تحالفه / لتواجه العلم . اذن الفرق بين الفلسفتين القديمة والجديدة يعود الى تغاير علاقتهما بالدين ، ولكن الا نلاحظ مثلاً ان الدين الحديث بات ارفع فكرانياً مما كانت عليه الديانات القديمة ؟ اننا اليوم امام نمطين من الايمان : الايمان المتفلسف والايمان المتعقلن . ولقد كان الايمان المتفلسف يطمح الى ان يجعل الفلسفة تبريرا لحقيقة الدين ، فصار الايمان المتعقلن يطمح الى كشف الدين ، الى اكتشافه بعلم جديد . ولمعرفة ما اذا كانت الفلسفة هي علم العلوم ، لا بد من استقصاء مسيرة

(1) Op. Cit. p. 37.

العقل البشري ذاته . يقول جان فوالاكان : « ان البحث عن اصول الفلسفة يستلزم التحرز من الربقة الخطرة للسحر وللديانات ، واثارة كافة المسائل على الصعيد العقلاني . ان العلم والفلسفة متصلان ومتحدان في الاصل ، والبحث عنهما مدهش ، لانه يكشف لنا مسيرة العقل البشري بالذات . فنكشف فيهما المحاولات الاولى لتفسير العالم وتفسير الانسان ولو من بعيد »[1] .

2 . علمّية الفلسفة

الفلسفة ، علم العلوم ، هي علمّية بوجه وغير علمّية بوجه آخر . فكيف تعامل العرب مع علمية الفلسفة ؟ وماذا بقي من فلسفة العلم ؟

انشغل المصنفون في القرن العاشر بتحديد هوية الفلسفة ، حين باشروا تصنيف العلوم الى علوم عربية (علوم اللسان ، الفقه ، الكلام ، الأدب ، التاريخ) والى علوم غير معروفة لدى العرب ، اي علوم الأوائل (كالعلوم الفلسفية والطبية والطبيعية) . وترتب على ذلك التصنيف ارتيابان : الأول متعلق بعروبة الفلسفة ـ هل الفلسفة من علوم العرب ، او هل هناك فلسفة عربية ، والثاني متعلق بعلمية الفلسفة عند العرب .

ولكن التصنيف ساقط منهجياً وتاريخياً ، لأنه ينطلق من افكار ودوافع قبلية اكثر مما ينطلق من وقائع الحضارة العربية وفلسفتها . فليس من الصحيح ان هناك علوماً عربية وعلوماً غير عربية ـ خاصة في منظور القرن العاشر حيث كانت الثقافة العربية قد اجتاحت كل فروع الأنتاج العقلي . يلاحظ دي بوير بشأن اللغة العربية كعلم وكفلسفة ان العربية تمتاز على (اللاتينية والفارسية) مثلاً بما فيها من صور كلامية قصيرة تدلّ على المعاني المجردة ، وهذه خاصة عظيمة النفع في ممارسة العلوم ، فنحن نستطيع ان نعبّر بهذه اللغة عن أدق الفروق بين المعاني ، غير أنّ كثرة المترادفات فيها تنحرف بالانسان عن القاعدة التي وضعها أرسطو والتي تقضي بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز في العلوم التي تحدّد فيها المعاني تحديداً دقيقاً »[2] . لقد قام تيّار يفضّل العلوم العربية على الفلسفة ، وذلك باعتبار الفلسفة علماً دخيلاً . ولكن تلك المحاولة كانت مؤذية ، بل ومدمّرة أحياناً لوحدة المعرفة العربية . طبعاً هناك علوم عربية وهناك فلسفة عربية ، ولكن بدون ابتسارات . فنحن لا ننكر اسبقية بعض الظواهر الفكرية على البعض الآخر ، ولكن تلك الأسبقية وجدت حلولها الصحيحة في النطاق التاريخي للتلازم بين العلوم نفسها ، كما اثبتت تجربة الحضارة العربية . فظهور مدارس اهل الرأي (الأمام ابو حنيفه 80 -150 هـ) واهل الحديث (الامام الشافعي 150 -204 هـ) ، واهل القياس (المنطق) لم يحل دون قيام الفلسفة ، بل مهّد لها وشجّع على تطورها ، ولو من باب التصارع معها .

---

(1) Jean Voilquin: Les penseurs grecs avant Socrate, éd. librairie Gramier Frères, Paris S. d., voir int. P. P. 1-6.

(2) ج. ت. دي بوير : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، القاهرة 1835 ، ص 37

فالفلاسفة لا يجهلون مثلاً ترادف الرأي والقياس ، ولا يجهلون تراتب المعرفة المتدرجة من الكتاب الى السنة ، مروراً بالقياس ، وانتهاء بإجماع الأمة أو اجماع علماء الأمة حول اصول العقيدة الاسلامية . والفلاسفة الم يطلعوا ، بدورهم ، من هذه الأرومات الإجتماعية ، من هذا التراتب المعرفي نفسه ؟ ان تقسيم الفقه لأعمال الإنسان اثار جدلا فلسفياً ، فحثّ العلماء على التفلسف والعلم معاً . اليس الكلام علماً ؟ « ان الأقوال التي تصاغ كتابة او شفاهاً على نمط منطقي او جدلي تسمى عند العرب في الجملة وخصوصاً في مسائل الأعتقادات « كلاماً » واصحابها متكلمّين ـ لأن المتكلمين ارادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان .

ويقول الشهرستاني ان لفظ الكلام أصبح فنياً في عهد المأمون وكثيراً ما نصادف لفظ كلّم بمعنى ناظر او جادل »(1) . فوجد العرب أنفسهم وسط طوفان حضاري ، مليء بالمفارقات : هل الإيمان طاعة ام الإيمان علم ؟ والفعل ما هو : هل هو فعل الهي لا دور فيه للإنسان ، ام هو فعل انساني ، حر ، اختياري ، ارادي الخ ؟ واللغة التي كتب بها القرآن ، بماذا تختلف عن لغة العرب ؟ أليست هي ذاتها تجسد وحدة الوحي والوعي ؟ ويقول كارّا دوفو(2) « ان اللسان العربي درس فلسفياً قبل بدء الحركة الفلسفية العظيمة وان النحويين وضعوا . . . مقدمة للتوسعات التي تقع فيما بعد » . اذن ، لا بد لنا من الوقوف المدقّق عند ظاهرة اللغة العربية التي تناولتها الفلسفة والعلم معاً . واول ما نلاحظه هو ان هناك تراثاً عربياً يريد ارجاع علم التقعيد الى الأمام علي ابن ابي طالب (الجفر وهو اسم مأخوذ من الجلد الذي كان يكتب عليه ـ راجع مقدمة ابن خلدون ـ ، الى الحروفيّة والنحو) . ولقد تمايز النحويون والفلاسفة كما تقاربوا واختلفوا ، فأعمال مدرستي البصرة والكوفة تقدّم لنا فلسفتين ، موقفين متصارعين ، نظرتين الى العالم متباينتين : فقد قدّمت فلسفة المدرسة البصرية وكأنها **فلسفة التماري** ، اذ اعتبرت ان اللغة مرآة تعكس بصدق الظواهر والأغراض والمدارك . وانها تخضع لنفس قوانين الفكر والطبيعة والحياة ، وانه يترتب على ذلك ان تكون مهمة **الفلسفة العلمية** في هذا المجال هي اظهار العلاقة المتبادلة بين اللغة والعقل . واما فلسفة المدرسة الكوفية فإنها تطل علينا بوجه مختلف : **فلسفة التماثل** : ذلك انها تقدم نمطاً من علم اللغة يعتبر ان التراث بكل غناه وتنوّعه هو الينبوع الأول للنحو . وتتشدّد مدرسة الكوفة في تمسكها بمبدأ التماثل شرط ألاّ ينجم عن ذلك تضحية بالأشكال المشهودة في التراث ، وفي حرصها الخاص على التنوّع الفكراني الذي يبرّر ما هو فردي خارق وما هو شكل منفرد .

ان مسألة الأعداد والحروف سيكون لها شأن كبير في الفلسفة والعلم عند العرب . ومن المعروف ان التصوّر الفيثاغوري للرياضيات هو تصوّر شبه سحري ، فعنده « كل شيء عدد » و « العدد هو علّة الكل » .

---

(1) المرجع السابق ، هامش الصفحة 50 .

(2) ابن سينا ، مرجع سابق ، ص164 .

وجرى التمييز القاطع بين الشفع والوتر(Le Pair er l'impair) (وجاء في القرآن الكريم : والشفع والوتر الخ) .

اما الوتر فهو الوحدة التي لا تتجزأ ، والشفع فهو الذي يقبل التجزئة اللامتناهية ـ انه السيرورة اللامتناهية . وهذا التصوّر الفيثاغوري المعدّل والمعرّب سيواجهنا عند اخوان الصفا والحرفيين بوجه الخصوص . ويذهب المرحوم زكي الارسوزي الى ان « أسماء الأعداد تحمل بصورة رشيميّة(En germe) صفات نشأتها ، اذ ان الواحد من (حد ـ طرف) ، والاثنين من (ثني) ، والثلاثة من (ثلة والاربعة ، من (تربّع) . فهذه النشأة وهي فريدة من نوعها تكشف لنا خاصة عن تكوين الاعداد في الاصل من المكان »(1) . وكان البوني (622 هـ / 1225 م) قد اعلن ، في خطى فيثاغور ، ان « كل شيء اما اعداد واما حروف » . وقال : « ان اسرار الحروف في الاعداد ، والحروف تنتسب الى دائرة الوقائع المادية والصيرورة(2) . ويبقى المثال الأبرز على مزج الفلسفة والعلوم من خلال ظاهرة اللغة ، هو مثال جابر بن حيّان : ترك لنا كتابين شهيرين في هذا الحقل هما : « كتاب ميدان العقل » و « ميزان الحروف » . وهنا تتوضح لنا علاقة الفلسفة بالحروفية ، ذلك إن الحروفيين يستندون الى نظرية عرفانية قديمة تعتبر حروف الابجدية في اساس الخلق لأنها تمثّل التجسد المادي للكلام الألهي فعلم الحروف هو علم الكلمة / علم الكلمات / علم الفلسفة . وهذا الخط العرفاني ينطلق من الفلسفة الهرمسيّة(La philosophie hermétiste) التي تتصف بأنها فلسفة نبوّية ، حكمة لدنية مستوحاة ، الى محي الدين بن عربي ومدرسته ، مروراً بسلسلة الحروفيين العرب وسواهم . ونتمثّل هنا مثالاً واحداً من جابر بن حيّان الذي يقيم الصلة بين عقيدته السيميائية وبين العرفان الإسماعيلي ، كاشفاً لنا احد أسرار شخصيته المعرفيّة :

(ع :	الأمام الصامت	(علي)
(م :	النبي الناطق	(محمد)
(س :	الحجّة	(سلمان ؟)

يتساءل هنري كوربان : « من هو السين ، المجيد ؟ ان جابر بن حيّان لا يصرّح بأن المراد هو الأمام المنتظر ، الأكبير ، ان السين هو الغريب ، اليتيم ، الذي يظهر لنور العين المحض ، نور الأمام ، لكل الغرباء ، وهو نور متواتر من شعث ولد آدم حتى المسيح ، ومن المسيح حتى محمد ، في شخص سلمان »(3) . ويناقض مثال جابر بن حيّان ، نموذج العالم المحض ، ابي بكر محمد بن زكريا الرازي . فالرازي يرفض التفسيرات الباطنية والرمزية لظواهر الطبيعة . وهكذا يتبلور امامنا نمط يقول بوحدة السيمياء ـ العرفان ، ونمط يقول بأن الطبيعة محرّرة من الشرّ . فالرازي لا يرى ان هناك اية صلة بين الطبيعة

---

(1) زكي الارسوزي : الأعمال الكاملة ، ج 1 ، ص 141

(2) Henri Carbin, Hist. de la philosophie islamique, p. 205

(3) Op. Cit. p. 188.

والشر . الطبيعة ليست شراً ، انها الوسيلة التي تساعد على التخفيف من شر حادث ما قبل الطبيعة ، فيما قبل الأزل . اما البشر فيعتبرهم ابو بكر الرازي متساوين ، ويرى انه لا يجوز الظنّ بأنه الله ميّز بعضهم عن بعض ، حتى يكلّف احدهم برسالة تمييزية . فمثل هذا التوهم التمييزي يمكنه ان يؤدي الى كوارث محققة ، ومجازر باسم مذاهب ومعتقدات لاغية . ان العلم يبحث ، كالفلسفة ، عن الحقيقة ، والبحث عن الحقيقة أهم من الحقيقة ذاتها .

ان العّودة الى جذور المعرفة الاجتماعية عند العرب ، ترشدنا الى انهم قرنوا العلم والفلسفة ، وفقاً لاقتران انماط حياتهم الإجتماعية ولمراحل تطورهم التاريخي . فقد كان العرب القدامى يحسبون الزمان ، وفقاً لنمطين اجتماعيين وحضاريين ـ ثقافيين : النمط البدوي (السنة القمريّة) ، والنمط الحضري (السنة الشمسيّة) . يقول ج. شلحط : « كان النمط الحضري معروفاً ، كما تدل على ذلك أسماء بعض الأشهر : ربيع الأول والثاني / جمادي الأولى والثانية / رمضان ـ دون ان يضحّي العرب بكوكب الليل الذي كانوا يحتسبون بأدواره تعاقب الأشهر . فكانوا يضيفون شهراً ثالث عشر كل ثلاث سنوات لإعادة تنظيم وتيرة الفصول . لكن النبي محمداً الغى تلك الممارسة في اثناء حجة الوداع . ويبدو ان فرض صوم رمضان جعل من الصعوبة اعتماد تقويمين قمري ـ شمسي معاً . فكان ان الغي النسيء واعتمد الزّمن القدسي الثابت : فكان لا بد من الخيار بين التقويم الشمسي او التقويم القمري وتمّ اختيار احتساب الزمن على وتيرة القمر » [1] . ويمكن هنا ايراد بعض المعلومات المفيدة بخصوص تسمية الساعات ، أيام الأسبوع ، الأشهر ، صور الحروف عند العرب :

1 . تسمية الساعات عند العرب

ليلا		نهارا	
1 . الاله	8	الزرور	14 . الدلوك
2 . الالفه	9	البزوغ	15 . العصر
3 . البهرة	10	الضحى	16 . الأصيل
4 . السحر	11	الغزالة	17 . الصبوب
5 . الفجر	12	الهاجرة	18 . الحدور
6 . الصبح	13	الزوال	19 . الغروب
7 . الصباح			

(1) J. Chelhod, Op. Cit. p. 27- 29.

المرجع : زكي الأرسوزي، ج1 ، ص141 .

2 . أيام الأسبوع عند العرب[1]

القديم	الحديث
اول	الاحد
اهون	الاثنان (الاثنين)
جبار	الثلاثاء
دبار(*)	الاربعاء
مؤنس	الخميس
عروبة	الجمعة
شيار(**)	السبت

(*) الارسوزي : ج1 ، ص140 / ديار
(**) الارسوزي : ج1 ، ص140 / تيار

(1) د. عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب ، ص437
أيضاً : زكي الارسوزي ، ج1 ، ص140 .

3 . الاشهر عند الروم والسريان والعرب

	اشهر الروم	مصر وشمالي افريقيا	السريان	تعريب	اشهر العرب
1	. ينواريوس	يناير	كانون حراي (اخيرا)	كانون 2	المحرم
2	. فبراريوس	فبراير	شباط	=	صفر
3	. مرطييوس	مارس	اذار	=	ربيع الأول
4	. افليريوس	ابريل	نيسان	=	ربيع الآخر
5	. ماييوس	مايو	أيَر	أيّـار	جمادى الأولى
6	. يونيوس	يونيو	حزيران	=	جمادى الآخرة
7	. يوليوس	يوليو	تموز	=	رجب
8	. اغسطس	اغطس	آب	=	شعبان
9	. سبطمبريوس	سبتمبر	ايلول	=	رمضان
10	. طمبريوس	اوكتوبر	تشرين قديم	تشرين اول	شوال
11	. نوامبريوس	نوفمبر	تشرين حراي	تشرين ثان	ذو القعدة
12	. دميريوس	ديسمبر	كانون قديم	كانون اول	ذو الحجّة

(1) د . عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب ، ص433-435

الأرسوزي/ج1/ ص141

1 مؤتمر	4 صوان	7 الأحم	10 واغل
2 ناجر	5 رنّي	8 عادل	11 ورنة
3 خوان	6 ائدة	9 ناطل	12 يُرك
س	س		

4 . صور الحروف العربية

حرف	صورة	حرف	صورة
أ	انسان	ع	عين
ب	بيت	ف	فم
ج	جمل	ص	صبي
		ق	—
د	دلو	ر	رأس
هـ	هالة	ش	شمس
و	—		
ز	زند	ت	-
ح	حبل	ث	-
ط	طير	خ	-
ي	يد	ذ	-
ك		ض	-
ل	لجام	ظ	-
م	مطر	غ	-
ن	نجم		
س	سن		

المرجع : ارسوزي ، ج1 ، ص371 .

3 . الفلسفة والعلوم

لقد تلابست الفلسفة والعلوم عند العرب ، فالفلسفة ام العلوم ، منها يبتدىء الجميع ، وحتى اذا انمازوا بعلومهم على اصولهم الفلسفية ، فان تلك الأصول الموسوعيّة تظلّ تلاحقهم كما الظل . وتواضع العرب على تصنيف الفلسفة ذاتها في عداد علوم الانسان ، وقالوا بنوعين : الأول علم عقلي (طبيعي) يهتدي الانسان اليه بعقله كالعلوم الحكمية (ومنها المنطق والهندسة والفلك والفلسفة ،) ، والثاني علم نقلي (تنزيلي) يهتدي الانسان اليه بنقله عن واضعه الشرعي (كاللغة والدين والتاريخ) . وكان النقد الاساسي لهذا التصنيف هو التشديد على ان العقل الانساني كان وحده وباستمرار ، وراء علمي المعقول والمنقول ، وان العلم واحد في النهاية وسببه العقلي واحد أيضاً . فقد سعى المعتزلة الى تحرير العقل من هيمنة السّمع ، لكنهم لم يخرجوا من دائرة مقابلة العقليات للسمعيات ، فترتب على ذلك استمرار التصنيف الانشطاري : علوم دينية (نقلية) من جهة ، وعلوم عقلية (دخيلة) من جهة ثانية . وكان ذلك التصنيف الفاصل بين الفلسفة والعلوم يشكّل خطراً كبيراً على مستقبل الفلسفة العربية ذاتها ، بينما كان الواجب التوافق والتواضع على جعل الفلسفة والعلم ممكنين معاً . ان النظر الى العلوم وكأنها دخيلة (اجنبية) تارة ، وعربية تارة ، كان مؤذياً ومسيئاً لمستقبل العلاقة بين الفلسفة كعلم وبين الفكر الاعتقادي (الاديان) . فكيف تمثل الفلاسفة والعلماء العرب اشكال العلاقة بين الفلسفة والعلوم ؟

1 . الكندي

تشدّد الكندي في وصل الفلسفة بالعلوم ، حين قال : « لا تفهم الفلسفة إلاّ بالرياضيات ، والرياضيات تكون بالبراهين ، لا بالاقتناع الشخصي (الاعتقادي) ولا بالظنّ (الافتراضي) . لقد أشار الكندي الى « الفلسفة الاولى » ووصفها بقوله هي علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان . والفلسفة الأولى ـ ما بعد الطبيعة ـ هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق . وعيّن الكندي مواضيع عناية الفلسفة بأربعة :

هل / الوجود
ما / النوع (الجنس)
أي / الفصل
لم / علة الأشياء التامية

واعتبرها شروطاً للمعرفة (وكل محدود فحقيقته حدّه) ، (ولا شيء أولى بطالب الحق من الحق) . وخلص الكندي الى رؤيتين لدور الفلسفة : رؤية الفلسفة الطبيعية (علم الانسان : المنطق والفلسفة

الخ) ، ورؤية ما بعد الطبيعة (علم الاله ـ علم الانبياء) . ويورد الدكتور ج .صليبا[1] تعريف الكندي للفلسفة بقوله : « ان الفلسفة هي علم الأشياء بحقيقتها ، وانها تشتمل على علم الربوبية ، علم الوحدانية ، علم الفضيلة ، علم كل نافع والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه . وقال : « ان الفلسفة هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق وان غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق » . وواضح من كلام الكندي اصراره على وحدة الحقيقة ، على اتفاق الحقيقة الفلسفية والدينية ، وحدة العلم . بهذا الصدد يقول المؤرخ البريطاني د. ج. جيب(Gibb) : « فهو اول فيلسوف عربي سلك في دراسة المسائل الطبيعية طريقة موضوعية ، وهو اول فيلسوف اسلامي حاول التوفيق بين الدين والفلسفة » ، ويضيف : « وميزة الكندي في نظرنا انه فيلسوف عقلي لا فيلسوف رياضي ، عرف غامض الحكمة وخفّي القياس وصحيح البرهان ، وانه كان أجرأ على مخالفة أرسطو من الفارابي وابن سينا وابن رشد »[2] .

2 . اخوان الصفا

انطلقوا في فلسفتهم من علم الاعداد على النحو الفيثاغوري ، كما ذكرنا ، ولكنهم خالفوا الفيثاغورية في امر **الواحد** الذي هو مبدأ الاعداد عندهم ، فقالوا : « الاعداد قسمان : **عادّ** (الواحد) **ومعدودات** (سائر الاعداد) . وميّز اخوان الصفا بين مستويين في المعرفة ـ مستوى النص الديني المنقول (الشريعة) ومستوى المعقول (الدين الروحاني العرفاني المحض) ، واعتبروا ان الفلسفة النبوية هي فلسفة تفهيميّة . ومع ذلك فقد نظروا الى العلم نظرة مستقلة ، وموضوعية . وقالوا : « **ان العلم** هو تصور الشيء على حقيقته وصحته ، **فأما الإيمان** ، فهو الأقرار بذلك الشيء والتصديق لقول المخبرين عنه من غير تصور له »[3] .

3 . الفارابي

أفرد الفارابي في كتابه « احصاء العلوم » مكانة خاصة للعلوم والفلسفة . فقد ميّز بين العالم الحقيقي والعالم المتفيهق ، وقسم العلوم الى خمسة : علم اللسان / علم المنطق / (الصناعة التي نستفيد منها قوة نقف بها على ما هو حق بيقين وما هو باطل بيقين) علم التعاليم (الرياضيات) / العلم الالهي (ما بعد الطبيعة) / العلم المدني (علم الاخلاق وعلم السياسة) ، (علم الفقه وعلم الكلام) .

واما الفلسفة فهي عنده علم العلوم : « ليست علماً جزئياً كعلوم الرياضة والطبيعة والطب وما

---

(1) دراسات فلسفية ، ص 121

(2) المرجع السابق ، ص 128 و129

(3) الرسائل ، ج 2 ، ص 293 .

شاكلها ، وانما هي كل علم يرسم لنا صورة شاملة للكون في مجموعه »[1] . وعنده « ان **الفيلسوف الكامل** هو الذي يحصّل هذا **العلم الكليّ** ويكون له قوة على استعماله بمعنى الذي يحصل الفضائل النظرية اولا ، ثم الفضائل العملية ببصيرة يقينية . اما **الفيلسوف الزور** او الباطل فهو الذي يشرع في ان يتعلم العلوم من غير ان يكون موطأ لها »[2] . وقسم الفارابي الرياضيات الى اجزائها الكبرى (علم التعاليم) :

1 ـ علم العدد
- عملي ؛ الاعداد من حيث هي مغدودات : افراس ، دنانير الخ
- نظري (الاعداد) باطلاق : الزوج والفرد / التساوي والتفاضل

2 ـ علم الهندسة
3 ـ علم المناظر
4 ـ علم النجوم
5 ـ علم الموسيقى
6 ـ علمُ الأثقال
7 ـ علم الحيل (Mécaniques)

وفي رسالة للفارابي في الرّد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطو لأعضاء الانسان[3] ، يميّز الفارابي بين طريقين : « طريق جالينوس طريق طبي وغرضه فيه غرض طبي ، وطريق أرسطو فيه طريق العلم الطبيعي وغرضه فيه كمال النظر .

ويوضح شَرْطيَّة اليقين بقوله :

ومن شرائط اليقين ان يعلم وجود الشيء واسباب وجوده . واسباب وجود كل جسم طبيعي أربعة ـ مادته ـ صورته ـ فاعله ـ غايته .

واما غاية اليقين القصوى فهي كمال العلم النظري : « فان العلم الطبيعي لما كان جزءاً من العلم النظري كان الكمال الحاصل عنه جزءاً من الكمال النظري ، وذلك هو السعادة القصوى المحدودة في كمال النفس . وهو الكمال الذي حصل للانسان بما هو انسان » .

وفي رسالة في اعضاء الانسان (ص48) يقول الفارابي : « ان الفلسفة انما غرضها والكمال الذي اليه تنتهي أخيراً هو علم اسباب الموجودات التي لها اسباب . والعلم الطبيعي جزء من الفلسفة .

---

(1) مقدمة احصاء العلوم ، ص43
(2) المرجع السابق
(3) د. عبد الرحمن بدوي : رسائل فلسفية ، بنغازي1973 ، ص38 -42

4 . ابن سينا

حدد ابن سينا في النجاة (ص98 -102) موضوع العلم الطبيعي ، فقال : « ان للعلم الطبيعي موضوعاً ينظر فيه وفي لواحقه كسائر العلوم ، وموضوعه : « الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغيّر ، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات » .

« الجسم الطبيعي هو ما تكون له وحدة طبيعية لا بالغرض » .

وقال بثلاثية الجواهر ،وهي :

- الجوهر المفارق : واجب الوجود مفارق للمادة فقط بمعنى انه اكمل وافضل وجودا منها وليس بمعني انه مجرد عن العالم المادي
- الجوهر الهيولي : المادة الاولى
  وحدة طبيعية
- الجوهر الصورة : صيرورة المادة

كما قال بوحدة التطور : « ان المادة لن تتعرى عن الصورة قط ، وان الفصل بينهما فصل بالعقل فقط » (وحدة الوجود والماهية) .
« ان ما يسمى مادة يمكن ان يسمى ايضا صورة »
« ما يسمى صورة يمكن ان يسمى ايضا مادة » .

« ان المادة تحدد وتشخّص الصورة الجوهرية . . ان كل واحد من هذين المبدئين المادة والصورة الجوهرية ، هو سبب من أجل الآخر من زاوية محددة وبالنسبة الى واقع معين ، وليس من نفس الزاوية » .

« الشيء اما عين موجودة واما صورة مأخوذة عنه في الذهن ، ولا يختلفان في النواحي والأمم ، واما لفظة تدل على الصورة التي في الذهن واما كتابة دالة على اللفظ ويختلفان في الأمم » .

وقسم ابن سينا العلوم الى زمانية وابدية :

علوم زمانية

نسبية (علوم جزئية)

علم بآلة

علم من غير آلة

المنطق

معرفة الحق

تزكية النفس بالمعرفة

العلم النظري

العلم الطبيعي

العلم الرياضي

العلم الالهي

العلم الكلي

معرفة الخير

غايتها العمل

العلم العملي

علم الاخلاق

تدبير المنزل

تدبير المدينة

النبوة

علوم لمدى الدهر

حكمة

اصول

توابع

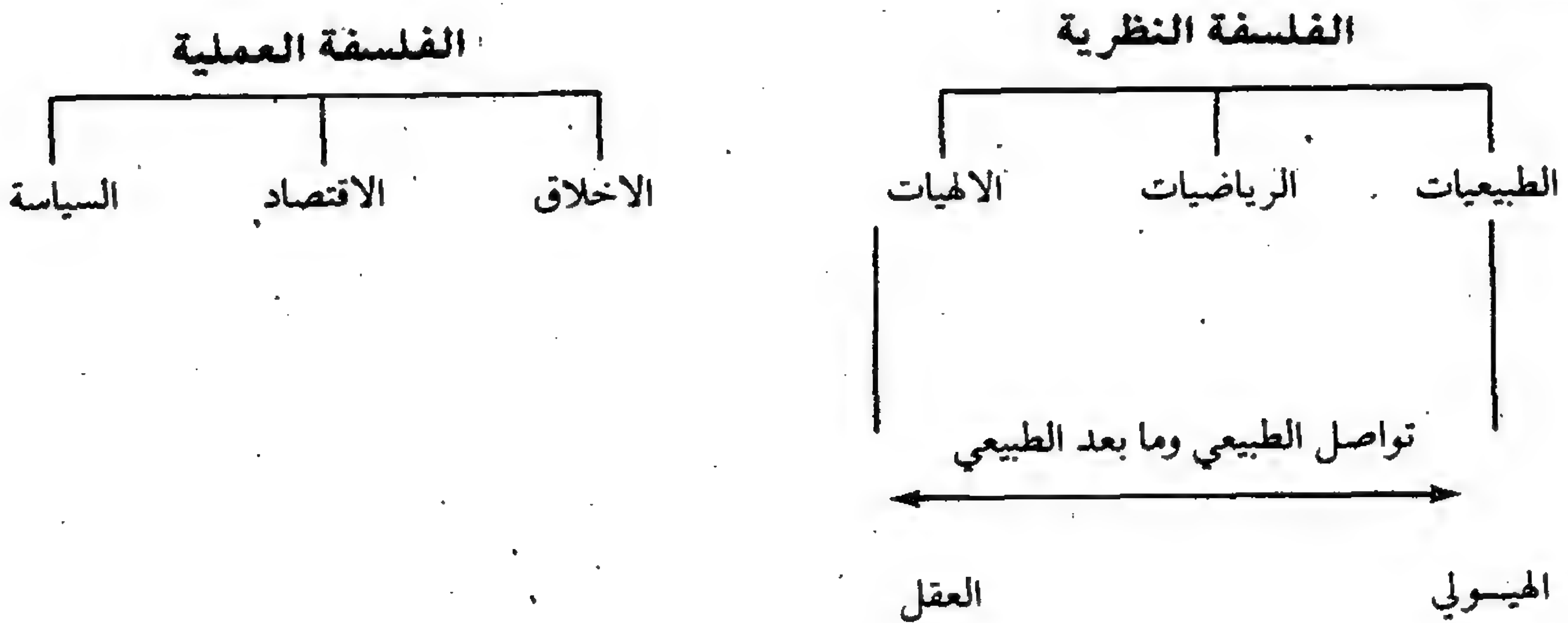
فروع

طب

فلاحة

تنجيم

كما انه حدد الفلسفة بانها مجموع العلوم الحكمية ، وقسمها الى فلسفة نظرية غايتها الحقيقة ، وفلسفة عملية غايتها الخير .



5 . ابن الهيثم :

اعتبر ابو علي بن الحسن بن الهيثم (المولود في البصرة سنة 354 هـ / 965 م) « جميع الأمور الدنياويّة والدينية هي نتاج العلوم الفلسفية »(1) . وقال :

« واشتهيت ايثار الحق وطلب العلم . . . فخضت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات وانواع علوم الديانات فلم أحظ من شيء منها بطائل ، ولا عرفت منها للحق منهجاً ، ولا الى الرأي اليقيني مسلكاً جددًا . فرأيت أني لا اصل الى الحق الا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية ، فلم اجد ذلك الا في ما قرّره ارسطوطاليس من علوم المنطق والطبيعيات والالهيات التي هي ذات الفلسفة وطبيعتها . . »(2) .

6 . يحي بن عدّى :

قال يحي بن عدّي : النظر هو التطرق من أشياء معلومة ظاهرة ، الى علم اشياء خفية / وزاد قوله « في الحق » لسببين :

- احدهما ليفصل بين هذا النظر العلمي الذي غايته العمل ، لا ادراك الحق فقط .
- والآخر ليعلمنا ان النظر في هذا العلم انما هو في أحقّ الحقائق فيما هي علل واوائل(3) .

ان جزئي الفلسفة : وهما النظر العلمي والنظر العملي ، كليهما يستعملان النظر ، ويطلبان حقاً ، الا ان العلمي منهما يطلب الحق لذاته لا من أجل شيء آخر ، والعملي يطلب الحق لا لذاته ، بل من أجل العمل(4) .

7 . الرزاي :

لاحظ الرازي دخول نظرية قدم العالم في علم الفلك ، وما يتصل بها من قول بوجود مادة قديمة متحركة منذ الأزل ، واستخلص ان ذلك يعني أيضاً القول بأن النوع الإنساني قديم . ثم ميّز بين طب الجسم وطب الروح :

« النفس هي التي لها الشأن الأول فيما بينها وبين الجسم من صلة ، وما يجري في نفس الانسان من

---

(1) تاريخ العلوم عند العرب ، ص363 .
(2) المرجع السابق ، ص367 .
(3) رسائل فلسفية ، مرجع سابق ، ص168 -203
(4) المرجع السابق ، ص176 .

خواطر وما تعانيه من آلام يمكن استشفافه من خلال الملامح الظاهرة . قال الرازي : « على الطبيب ان يوهم مريضه الصحة ويرجيّه بها ، وان لم يثق بذلك ، فمزاج الجسم تابع لاخلاق النفس » .

وحدّد اللذة بأنها هي الراحة من الألم وخالف الرازي اصحاب أرسطو حين قال : « ان الجسم يحوي في ذاته مبدأ الحركة » .

ويلاحظ دي بوير أهمية الرازي فيقول : « ولو ان رأي الرازي هذا وجد من يؤمن به ويتم بناءه لكان نظرية مثمرة في العلم الطبيعي »[1] .

8 . الغزالي :

يورد الغزالي في كتابه « احياء علوم الدين » حديثاً لأبن عباس يقول : «العلماء درجات فوق المؤمنين بسبعمائة درجة ، ما بين الدرجتين مسيرة خمسمائة عام »[2] ، ثم يورد حديثاً اخر للنبي يقول : « بين العالم والعابد مائة درجة ، بين كل درجتين حضر الجواد المضمر سبعين سنة »[3] .

ويتحدث عن فضيلة العلم ، فيرى ان الفضيلة من الفضل وهي الزيادة : « العلم هو معرفة الشيء على ما هو به » (ص25) .

« واما الفلسفة فليست علماً برأسها بل هي اربعة اجزاء . . . احدها الهندسة والحساب ، الثاني المنطق والثالث الالهيات والرابع الطبيعيات(35 -63) . .

« العلم بالله تعالى وبآياته وبأفعاله في عباده وخلقه . . (49) ، ثم يقول : « والعقل منبع العلم ومطلقه وأساسه » (ص114 -115) : « ولذلك حين قصد كثير من المعاندين قتل رسول الله ﷺ ، فلما وقعت اعينهم عليه واكتحلوا بغرته الكريمة هابوه وتراءى لهم ما كان يتلألأ على ديباجة وجهه من نور النبوة وان كان ذلك باطناً في نفسه بطون العقل فشرف العقل ما يدرك بالضرورة . . » وقد سماه الله نوراً في قوله : « الله نور السماوات والأرض » (نور = العقل) وسمي العلم المستفاد منه روحاً ووحياً وحياة » .

ثم رسم الغزالي (ص 117) حد العقل وحقيقته :

1) « انه غريزة يتهيأ بها ادراك العلوم النظرية »

2) « انه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (ص 118)

3) « علوم تستفاد من التجارب .

---

(1) ج . ت . دى بوير ، مرجع سابق ، ص91 -92 .

(2) الغزالي : احياء علوم الدين ، منشورات مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، 67 ، الجزء الأول ص4

(3) المرجع السابق ، ص16 .

4) « ان يعرف عواقب الأمور (التعقل ـ العاقل) (العقل / المعقول) . وميز بين العقل المطبوع والعقل المسموع .

ومع ذلك فإن نظرة الغزالي كان لها تأثير سلبي على الفلسفة والعلوم :

فالغزالي في تهافت الفلاسفة (ص277) **ينقض العليّـة** : « ان الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً و (بين) ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً . . . مثل الشبع والأكل و (مثل) الاحتراق ولقاء النار ، و(مثل) الموت وحز الرقبة . . . فلنعين مثلاً واحداً هو الاحتراق في القطن مع ملاقاة النّـار ، فاننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النّـار . وهم (الفلاسفة) ينكرون ذلك » .

والحقيقة ان الغزالي الذي يقول ان المعرفة انتقاش النفس بصورة العالم حتى تصير عالماً مثله ، يفوته رؤية الصلة العميقة بين الفلسفة والعلوم ، حين حاول فلسفة الفلسفة ، ولو من باب الغائها . بهذا المعنى يقول د. سليمان دنيا(1) هل يكون فلسفة ما يثبت ان الفلسفة عمل غير ناجح ؟ ما هي الفلسفة الاسلامية اذن ؟ انها بحث عن اسم آخر للفلسفة ، كما يبدو : « ان الفلسفة هي العمليات الفكرية والمحاولات العقلية التي يراد بها التوصل الى الحق والاهتداء الى الصواب » (دنيا ص19) ، ولكن الغزالي اذ يحاول تقييد سلطة العقل ، يتخذ من العقل نفسه مطية للوصول الى هذه الغاية . فاذن عمله هو محاولة عقلية لاثبات قصور العقل في ميدان الالهيات وشهادة عقلية بأن للعقل حدا يجب الوقوف عنده » ، ويميّـز الغزالي بين ما يسميه « المتماثلات والمختلفات » :

« المتماثلات ما يسد بعضها مسـد بعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ـ والعلم بالبياض لا يسد مسد العلم بالسواد ، فهي مختلفات » (المرجع السابق ، ص214)

وفي مقاصد الفلاسفة ، صنّـف الغزالي العلوم الى :

الفلسفة والعلوم

علم عملي	علم نظري
1) العلم يتدبر المشاركة التي للانسان مع الناس كافة وهذا علم اصله العلوم الشرعية وتكمله العلوم السياسية	1) الالهي والفلسفة الأولى
2) على تدبير المنزل .	2) الرياضي والتعليمي
3) علم الاخلاق	3) العلم الطبيعي

---

(1) الغزالي : تهافت التهافت ، ط5 ، دار المعارف بمصر ، 1972 . تحقيق د. سليمان دنيا . راجع المقدمة ص10, 16, 19, 24 .

وميّـز بين الفعل والانفعال

الفعل	الإنفعال
نسبة شيء الى شيء بالتأثير	نسبة شيء الى غيره بالتأثر
ولا بد من شيء موجود اصلاحتى يؤثر	فلا بد من شيء اولا حتى ينفعل

فقال : لا شيء أشهر من الوجود ، وان الانية هي عبارة عن الوجود / وهي غير الماهيّة .

ويعرّف الغزالي تغاير (الأنيّة) و (الماهيّة) باشارة العقل لا باشارة الحس ، كما يعرف تغاير الصورة والهيولى) (مقاصد الفلاسفة ، ص172) :

التصيّـر والتغيّـر

الصورة	الهيولى
الحركة	المكان

← قابل الصورة

← عبارة عمّا يقبل الجسم لا الصورة

9 . ابن رشد : نقد تصنيف الغزالي للعلوم

يرى ابن رشد :

« ان العلوم ليست كما عدها الغزالي ، يقول :

« اما الطب : فليس هو من العلم الطبيعي ، وهو صناعة عملية تأخذ مبادئها من العلم الطبيعي لأن العلم الطبيعي نظري . والطب عملي .

« واما علم احكام النجوم : فليس هو ايضاً منها ، وانما هو علم يتقدم المعرفة بما يحدث في العالم وهو نوع من الزجر والكهانة ومن هذا الجنس ايضاً علم الفراسة ، الا ان علم الفراسة هو علم بالأمور الخفية الحاضرة ، لا المستقبلية .

« وعلم التعبير هو ايضاً من نحو علوم المعرفة بما يحدث . وليس هذا الجنس من العلم لا نظرياً ولا عملياً وان كان قد يظن به انه ينتفع به في العمل .

« واما علوم الطلسمات فهي باطل . . .

واما علوم الحيل فهي داخلة في باب التعجب ، ولا مدخل لها في الصنائع النظرية .(تهافت ابن رشد ، ص 767 /769) .

وينتقد ابن رشد موقف ابي حامد من السببية في قوله :

« الأقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا » .

ويرد عليه ابن رشد :

« اما انكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي » (تهافت 22 ص 781) .

« وايضاً فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود الا بفهمها . فإنه من المعروف بنفسه ان الأشياء ادوات وصفات . . . فلو لم يكن لموجود فعل يخصّه ، لم يكن له طبيعة تخصّه ، ولو لم تكن له طبيعة تخصّه لما كان له اسم يخصّه ولا حد » (تهافت ، 2 / ص 782 /783) ويقول **توضيحاً لمثل النار** ـ لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الاحراق ما دام باقياً لها اسم النار وحدها » (تهافت 784) .

ويدرس ابن رشد مسألة السببية والعادة ، موضحاً **مفهوم العادة** بقوله : **العادة فلسفياً ، فعل وضعي ، لأنه :**

1) محال ان يكون لله تعالى عادة ، فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر . . .

2) العادة لا تكون الا لذي النفس ، وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعية . هذا غير ممكن ، اعني إن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضرورياً واما اكثرياً .

3) واما ان تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فان هذه العادة ليست شيئاً اكثر من **فعل الفعل** الذي يقتضيه طبعه ـ وبه صار العقل عقلاً .

ان العالم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه ، وحقول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليه هو الذي يسمى للناس رؤيا

وللانبياء وحياً

والارادة الازلية والعلم الازلي هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة» المرجع السابق ص 798) .

ويوضح ابن رشد :

« والذي يخص محل العلم من القبول انه يدرك المتضادات معاً ، اعني الشيء وضده ، وذلك لا يمكن ان يكون الا بادراك غير منقسم ، في محل غير منقسم ، فان الحاكم هو واحد . ولذلك قيل : **ان العلم بالأضداد علم واحد** . فهذا النحو من القبول هو الذي يخصّ النفس ضرورة (تهافت 2 ـ ص 838) ويخلص ابن رشد الى : ان العلم هو معرفة الأشياء باسبابها والفلسفة هي المعرفة بالأسباب الغائية) .

10 . ابن خلدون

يشير **عبد الرحمن بن خلدون** ـ (مقدمة ، بيروت 1879 /1886)الى اواصر الفلسفة والعلــوم فيوضح اولا ماهية **فلسفة التاريخ** ، بقوله :

« لا يتعرضون لبدايتها ولا يذكرون السبب . . . وابديت فيه لاوليّـة الدول والعمران عللاً وأسباباً » ص 5

« وشرحتُ فيه من احوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن واسبابها » (المقدمة ، 6) ثم ينتقل الى تحديد **علم التاريخ** من حيث المنهج وملاحقته للتغير :

- النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء (مقدمة ، 19)

- ولا يلتفت الى خرافات العامة (مقدمة 10) وينتقد الذاتية :

- « لم تجد معشار ما يعدونه وما ذلك الا لولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة على المستعقب ، والمنتقد حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد ، ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة . . » (ص 10) .

- ان احوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ، ومنهاج مستقر انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال » (ص 25) .

لما كانت حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأموال . . » .

ولقد توقف ابن خلدون مطولاً عند نقد التشيعات ومنها :

1) التشيعات للآراء والمذاهب فان النفس . . . اذا خامرها تشيّـع لرأي او نحلة قبلـت ما يوافقهـا من الأخبار لاول وهلة . .
2) **الجهل** بتطبيق الأحوال على الوقائع لاجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع . .
3) تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلّـة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر .
4) **الجهل بطبائع** الأحوال في العمران . فان كل حادث من الحوادث ذاتاً كان او فعلاً لا بد له من طبيعة تخصّـه في ذاته وفيما يعرض له من احواله » (ص 30) .
5) فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالأمكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتـد به وما لا يمكن ان يعرض له (المقدمة ص 33) .
6) **هذا علم** مستقل بنفسه ، فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني ، وذو مسائل وهو ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد اخرى . . (ص 33) .

ويلاحظ الدكتور حسين مروه ، من زاوية العلاقة بين الايديولوجيا والمعرفة ، ان صلة الفلسفة بالعلوم ، كانت تدعو الى فهم جديد لدور الفلسفة عند العرب ، يقول :

« وحين كانت الفلسفة علم العلوم عند القدماء لم يكن ذلك يعني ان الفلسفة دون العلوم الطبيعية هي اساس المعارف الاخرى . ذلك لان الفلسفة القديمة لم تكن منفصلة عن علوم الطبيعة ، بل كانت هذه العلوم الجزء المقوم للفلسفة . بل نقول اكثر من هذا : كان مستوى النظر الفلسفي او مستوى الصورة التفسيرية للعالم في تعاليم الفلاسفة القدامى انعكاساً لمستوى معارفهم الطبيعية ، بل يمكن القول ايضا ان ما كان يسمّى منذ ارسطو بـ « الفلسفة الأولى » انما كان شكلاً من الفكر النظري (المفهومي) للمعرفة المباشرة عن الطبيعة . لذا قد يصح القول بأن كون الفلسفة « علم العلوم » عند القدماء ، يقدم مظهراً اهلياً وعفوياً للجمع بين شكلي المعرفة الأساسيين : « الحسي والتجريدي » .[1]

ويضيف الدكتور مروّه ، مؤدلجاً الفلسفة العربية ، فيقول :

« والواقع ان فلاسفة العرب يحاولون صياغة مواقفهم الايديولوجية بالارتباط مع نتائج معارفهم العلمية ، صياغة فلسفية تستمد لغتها ومصطلحاتها من فلسفة اليونان القدماء ، دون ان يتقيّدوا بنظام معين من نظمها المختلفة او بإتجاه محدد من اتجاهاتها[2] .

ويبقى السؤال قائماً عن طبيعة الفلسفة العلمية وعن هويتها ؟ هل تنتمي او لا تنتمي ؟

(1) د. حسين مرّوه : النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية ، ج2 ، ص455 .
(2) المرجع السابق ، ص476 .

2/4 فلسفة الغرب / فلسفة الإسلام

كان تسييس الفلسفة العربية في العصور الوسيطة مهيناً لمستقبلهم المعرفي والعلمي، اذ أخرجها، خطأ وضلالاً ، عن دائرة حضورها الثقافي ، واصطنع منها عدوا مفتعلا للمعرفة الدينية . ونحن لا ننكر ان المعرفة السياسية هي جزء أساس وهام في الفكر الانساني ، وان الفلسفة العربية لا تخلو من فلسفة سياسية . مع ذلك يبقى قائماً الفارق بين الأدلجة السياسية للفلسفة ، وبين اهتمام الفلسفة بموضوع السياسة كعلم ومعرفة . ونرى ان العودة المعاصرة الى أدلجة التراث العربي ، وتشطيره يميناً ويساراً ، مثالياً ومادياً ، رجعياً وتقدمياً ، قد تسيء لفهم هذا التراث اكثر مما تنفعه - بل اكثر مما تنفعنا في فهمه . ذلك ان محاكمة موروثاتنا الثقافية - التي لكل موروث منها خصوصية تاريخية معينة - بمنظورات وطرائق المعرفة الحاضرة في الانقسام السياسي ، يخشى منها ان تدفعنا الى تسييس الموروثات قبل معرفتها علمياً ، وربما بدون معرفتها . فماذا نريد ؟ هل نريد صبغ التراث الثقافي والحضاري للعرب - ومنه فلسفتهم، بصبغة خياراتنا السياسية الراهنة ؟ او نريد معرفة هذا التراث ، كما هو ، وبناء على معرفتنا التمثليّة الصحيحة والدقيقة ، نختار منه ما يخدم التزاماتنا ونسقط منه ما يعارضها او يعوقها ؟ في الواقع، ان الاسلوبين يتصارعان ، حالياً ، في مخاطبة التراث ومحاكمته انتقائياً . والحقيقة ان مثل هذا التصارع لا يخلو من فائدة البحث . فالدهشة هي بداية كل معرفة ، وخير للعرب في عصرنا ان ينشدهوا فيعرفوا تراثهم من ان ينغلقوا دونه جموداً ، او ينحبسوا عنه استعلاء واغتراباً .

والسؤال المركزي ، بعد اطلالاتنا على فواصل الفلسفة بالنسبة الى الأسطورة والدين ، الثقافة والحضارة والعلوم ، هو التالي : هل من الضروري ان يكون للفلسفة انتماء ؟ أليست الفلسفة حرة ، وهي عالمية ، تتجاوز الخصوصيّات الحضارية والقومية التي تنتجها ، الى عموميات الفكر الانساني الحر ، الى متعاليات العقل ، بعيداً عن متلازمات التاريخ ؟

انتماء الفلسفة

الفلسفة تنتمي بالضرورة الى العلاقات الاجتماعية التي تنتجها من خلال وعي البشر لتاريخهم . فوراء انتماء الفلسفة نجد الفلاسفة بكل موضوعيّة وجودهم الزماني - المكاني ، وبكل حضورهم في عصرهم ،

وتأثراتهم وتأثيراتهم . ان الفلسفة نتاج ثقافي ، وعي حضاري ، لذى شعب من الشعوب .

ولقد تعارف مؤرخو الفلسفة على نسبتها الى منتجيها ، فقالوا : فلسفة يونانية ، فلسفة هندية ، فلسفة صينية ، ولم يقولوا فلسفة الوثنيين اليوناة ، والبوذيين الهنود والكونفوشيين الصينيين . ومؤرخو الفلسفة لا ينكرون الصلة الحيّة بين فلسفات الشعوب واعتقاداتها ، ومع ذلك فان افلاطون المثالي ، المتّهم بطوباويته ، لم يمنع نفسه من القول : معتقدات الناس ملهاة أطفال . ربما يرمي افلاطون بعيداً ، ويريد اعادة الأفكار الى مقتبسها الاجتماعي ، الى داخل اللعبة الاجتماعية التي انتجتها ، وربما يريد ان يحطمن منزلة المعتقدات ليرفع من منزلة الأفكار .

فلماذا انصّب الالتباس على هويّة الفلسفة العربية ؟ هل هي ، مثلاً ، فلسفة لا منتمية أصلاً ؟ ام ان المنتمين اليها من عدة شعوب ، آثروا اما ان تتسمى كل فلسفة باسم فيلسوفها (فتكون هوية شخص الفيلسوف بديلاً للهوية الثقافية للفلسفة ذاتها) ، واما ان تتسمى باسم الدين الجامع (وهو الإسلام الثقافي والحضاري) ، ولو أدّى ذلك الى اسقاط اسهام الفلاسفة العرب وغير العرب من غير المسلمين ؟ وهل في حقيقتها كانت تلك الفلسفة اسلامية بدقّة ، فعاب عليها علماء الدين ـ مع ذلك ـ اغترابها عن الاسلام ؟ واذا سلّمنا بأنها اسلامية ، مناخاً وثقافة ، فهي ذات خصوصية شكلاً ومنهجاً ومضموناً . واكثر من ذلك أليس الاسلام عربياً في أصوله وتعاليمه ولغته ومناخه الحضاري ؟ مهما يكن الامر ان بدعة العربي ـ الاسلامي / او الاسلامي ـ العربي لا تحل اشكال الانتماء في الفلسفة العربية ، بل تخرجه عن مدار البحث الحقيقي عن هوية موضوعيته لهذه الفلسفة . فالقول ان هذا التراث (الفكر) عربي ـ اسلامي/ وهذه الفلسفة عربية ـ اسلامية/ الا يستبعد في آن معاً المسلمين غير العرب ، والعرب غير المسلمين ؟ ألسنا في عصر استرداد الشعوب لهويتها القومية بحاجة الى رؤية تاريخية صحيحة لواقع الأمور ؟ بلى . هناك شعب تاريخي عريق ومعروف هو الشعب العربي ، وهو حي الآن في امة ممتدة على واجهة آسيا وأفريقيا . وهذا الشعب ذو تاريخ سياسي وثقافي واقتصادي واجتماعي ، شيمة كل الشعوب . وهو في اكثريته الساحقة يتبنى الاسلام الذي انتجه اجداده العرب في الجزيرة ، مع اشراقة النبي العظيم محمد بن عبدالله ﷺ . ولكن العرب كانوا شعباً ، قوماً ، قبل الاسلام ـ والقرآن يخاطبهم كأمة ، كشعب ، كوحدة ـ ، فتوحدوا بالاسلام الذي صار محركاً اساساً لثقافتهم ، وبنوا فتوحاتهم على اساسين متلازمين الاسلمة والعربنة . وفي مقابل العرب الذين انتجوا الاسلام الحضاري والاعتقادي ونشروه على العالمين ، هناك شعوب تعربّت واسلمت ، فلا جدال في هويتها القومية ، وشعوب أسلمت ولم تتعرب ، وايضاً لا جدال في هويتها القومية .

فالاسلام لا يطلب من الاعاجم والاتراك والافغان والباكستانيين والسوفيات ان يصبحوا عرباً لكي يكتمل اسلامهم ، ولكن الاسلام لا يطلب من العرب ان يهملوا عروبتهم لكي يصح اسلامهم . هذه اذن

مسألة باطلة . مسألة خطيرة ، وقفت وراءها الشعوبية منذ اواخر العهد الأموي بحجة التساوي بين شعوب الاسلام - وكأن العرب كانوا مستعمرين كما يرغب البعض في وصفهم الآن - ، ثم تطوّرت الى مسألة عداء للعرب كقوم ، كأمة ، كحضارة ، كدولة . وتحول الإسلام على يد تلك القوى الى احزاب وشيع وملل ، فلم يعد الاسلام الواحد الموّحد الذي حمله العرب ، هو الرسالة الجامعة بين كل الشعوب ، وعلى عكس ذلك انقلب التحزب المذهبي الى انقسام سياسي . واليوم زالت كل تلك الظروف ، وبقيت الأمة العربية ، وتراثها وفلسفتها . فكيف ننعت هذه الفلسفة ؟ هل هي فارابية ، لأن احد فلاسفتها قد ولد في فاراب ؟ ام هي سينوية نسبة الى ابن سينا ، وغزالية ورشدية وخلدونية وكندية الخ ؟ ان محاولات لا تشكر في هذا السبيل ، قد تمت في ظروف بحث الأمة العربية عن هويتها القومية التاريخية . فبين المتلاعبين على اسلامية الفلسفة ، والمتلاعبين بهويات الفلاسفة ، يبقى السؤال هل هناك لغة ثقافية للاسلام الوسيط غير اللغة العربية ، وهل كتب الفارابي بالفارابية ، وابن سينا بالسينوية ، ام ان العربية كانت جامعة حضارية ؟ وهل يمكن تصور هؤلاء الفلاسفة وتمثل اعمالهم بدون العربية لغة وفلسفة ؟ لم يعد هناك ما يبرر لغير اعداء الأمة العربية ، العداء للفلسفة العربية . فنحن لا ننكر على الشعوب الأخرى فلسفاتها ، وهي شعوب مشاركة في التراث الاسلامي العالمي ، ولكنها مشاركة مع العرب ، ليس بلونهم ، وليس ضدهم . وهي شعوب لها هويتها القومية والحضارية وممايزاتها الفلسفية ، ولا نريد انمساخها وارتهانها واغترابها ، بل نريد لها ، كما نريد للعرب ان تسترد وعيها الحضاري التاريخي ، وان يكون الاسلام بالنسبة اليها عامل اغتناء وتفاعل مع العرب ، لا عنصر استعلاء او انقطاع ، فالاسلام يبني حدوده على التآخي بين الشعوب ، وليس مما يضرّ اخوّة العرب للشعوب الأخرى ان يكون للشعب العربي كيان قومي حضاري وتاريخي - وليس من داع للتذكير بما قاله النبي « عز الإسلام من عز العرب » . ان القفز فوق العرب بحجة الإسلامي تارة ، وبحجة المساواة ، لم يعد مقبولاً الآن ، فكيف في المستقبل ؟

1 . فلسفة العرب

في حديث للنبي محمد بن عبدالله ، تعريف بالعرب والعربية : « يا ايها الناس ان الرّب واحد ، والأب واحد ، وان الدين واحد ، وليست **العربية** بأحدكم من اب ولا ام ، وانما هي **اللسان** ، **فمن تكلّم بالعربية عربي** » . اذن العروبة الأولى متمايزة ، ومتلازمة مع الإسلام ، في حدود التطور التاريخي ذاته . وبهذا المعنى يلاحظ سمير امين[1] :

(1) Samir Amin: La nation Arabe, Nationalisme et luttes de Classes, éd, de Minuit, 1976, p. 17.

« رافقت العروبة الاسلمة كما تشهد على ذلك اللغة الفارسية . ففي الارض الايرانية ، تعرّب العالم الحضري بشدّة ، وسوف تعبّر بالعربية الأجيال الأولى من الفلاسفة والعلماء ما وراء زاغروس ، الذين سيلعبون دوراً حاسماً في تكوين الثقافة الجديدة . لكن الفلاحين ظلّوا خارج الحركة . وعندما حل الانحطاط بالمدن بعد الغزو التركي ـ المغولي ـ هذا اذا لم تكن المدن قد تقوضت تماماً ـ فان الانبعاث الايراني سيظهر الطابع غير العربي للبلدان الواقعة شرقي زاغروس .

عندئذ اتخذت حدود العالم العربي معناها النهائي بالتعارض مع العالم الايراني .

والحقيقة هي انّ تكون الدولة العربية اقترن ، منذ مطلع القرن الميلادي الثامن ، مع الثقافة العربية ذاتها ، اعتباراً من خالد بن يزيد (ت . 704) وعمر بن عبد العزيز ما بين 717 و719 ، حيث اخذت تعطى اهمية مميّزة للعمل الفلسفي والعلمي في مرحلة تكوّن الدولة والمجتمع العربيين . ويرى البارون كارّا دوفو ان الاتصال بالذهن اليوناني قد ايقظ العبقرية الفلسفية لدى المسلمين ، وانذرهم في الآن ذاته بمخاطر تحريف العقيدة القرآنية . وفي سبيل تعليل للبحث الفلسفي عند العرب ، يقترح دوفو الانطلاق مما يسميه « رابطة الآرامية والسريانية » ، يقول :

« كان الذهن اليوناني وآثار الاغارقة وعنعناتهم حين ظهور الاسلام اموراً قد نقلتْ الى عالم يمتّ الى العالم العربي بصلة القرابة . . ان علماء المسلمين اطّلعوا على الثقافة اليونانية تحت ادارة السريان واليعاقبة والنساطرة . وذلك ان العنصر العربي كان لا يؤلف بنفسه عالماً على الاطلاق في اثناء الدور الطويل السابق للاسلام والذي رأينا فيه ان الفرع الآرامي من الأرومة السامية يُسيغ النصرانية والثقافة اليونانية »(1) .

« فمن معتزلة البصرة حتى الجاحظ المتوفى سنة 255 هـ ، نصل الى عصر الكندي الذي هو اول عظماء الفلاسفة العرب ، ومكانة الفيلسوف عند العرب بحاجة الى توضيح اولي . يقول كارّا دوفو(2) .

« ليس لأسم الفيلسوف في الأدب العربي ما له في لغتنا من معنى عام مبهم، ولم يكن اولئك الذين سمّاهم العرب « فلاسفة » نسخاً عن اليونانية جميع الباحثين عن الحقيقة ، ولا جميع مدبري الفكر العربي والعقلاء والنظريين ، فقد دعوا هؤلاء بالحكماء واما الفلاسفة بحصر المعنى ، فقد كانوا مواصلي العنعنات الفلسفية اليونانية المعدودة واحدة على الخصوص ، فعند هؤلاء كانت الفلسفة اليونانية صحة الوحي ، وكانوا يرون انه يوجد ، على البداهة ، اتفاق بين الفلسفة والعقيدة كما بين العلم والدين في نظر المؤمنين في ايامنا » ويرى ايضاً ان الكندي والفارابي هما الاسمان الكبيران في تأسيس الفلسفة العربية .

---

(1) كارا دوفو : ابن سينا ، دار الثقافة ، بيروت ، ص56 .

(2) المرجع السابق ، ص71 . classes

اما عبدالله العروي فيدافع بشكل غير مباشر عن الفلسفة من خلال تأكيده اولاً على عروبة التأليف التاريخي الاسلامي ، وثانياً من خلال نقده المبطنّ للمنقبين عن آثار اعجمية وأجنبية في الفلسفة ، يقول :

« ان تأليف التاريخ الاسلامي من ابداع العرب ، لقد فشلت المحاولات للعثور على مؤثرات خارجية ، يونانية او فارسية ، على غرار ما كشف عنه المنقبون من مؤثرات أجنبية في الفلسفة وعلم الكلام . . »(1) .

لكـــن هل اكتشاف مؤثرات يونانية ، ومفردات غير عربية في الفلسفة ، تلغي عنها الطابع العربي ، فتجعلها تارة مقابسة يونانية كما يذهب الاغتـرابيون من عرب وغـير عرب ، وتـارة ملغمـة (malgame) حضارات وشعوب وثقافات وديانات لا يوحّدها موّحد ، ولا يميّـزهـا مميّـز ؟ في كتابـه « تـاريخ الفلسفـة العربية » ، يصوغ الدكتور جميل صليبا نقداً منهجياً صارماً لنظرية الدكتور ابراهيم مدكور الخاصة باسلامية الفلسفة . يقول الدكتور صليبا(2) ، عارضاً نظرية الدكتـور مدكور (كما وردت في كتابـه « في الفلسفـة الاسلامية ، ص17) وناقداً لها :

« لقد زعم بعضهم انه ينبغي لنا ان نسمي هذه الفلسفة بالفلسفة الاسلامية ، لان الاسلام ليس دينا فقط ، وانما هو دين وحضارة ، « ولان هذه الفلسفة مع تعدد مصادرها ، وتباين المشتغلين بها ، قد تأثرت ، ولا شك ، بالحضارة الاسلامية ، فهي اسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها ، واسلامية ايضا في غاياتها واهدافها ، واسلامية ايضاً بما جمعه الاسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم » . .

ويضيف : « دع انك اذا سميّت هذه الفلسفة بالفلسفة العربية على اساس عنصري اضطررت الى ان تخرج منها كثيراً من الرجال كابن سينا والغزالي فهما فارسيان ، وكالفارابي فهو تركي . فما بالك اذا كان العلم الالهي في هذه الفلسفة يحتل المكان الأول بين سائر اقسامها ، وهو العلم الذي ينظر في الوجود المطلق ، او العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها ، فاذا كان هذا العلم قد تأثر الى حد بعيد بالدين الاسلامي ومبادئه ظاهرا وباطناً ، كان لا مفر ان نسمّي هذه الفلسفة « فلسفة اسلامية » . ويحدد الدكتور صليبا موقفه بقوله : « ومع ذلك فنحن نؤثر تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة العربية للأسباب التالية :

1 : ان تسميتها بالفلسفة الاسلامية يضطرك الى ان تدخل فيها جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة ، كالفارسية والهندية والتركية وغيرها .

---

(1) عبدالله العروي : العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، بيروت 1973 ، ص45.

(2) د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1973 ، راجع ص10 - 11 وص23 - 25 .

2 : ليست هذه الفلسفة ثمرة افكار المسلمين وحدهم لأن هنالك نفراً من النساطرة واليعاقبة واليهود والصابئة اسهموا في تكوين هذه الفلسفة .

3 : ان الاسلام الذي اثر في تكوين هذه الفلسفة دين عربي وقرآنه عربي ورسوله عربي وروحه عربية .

4 : ان هذه الفلسفة مكتوبة بلغة عربية » .

« الفلسفة العربية عقلية كالفلسفة اليونانية » (المرجع السابق ، ص23) .

« وان التيارات الفكرية المتعددة التي جمعوا بينها في ثقافتهم جعلت فلسفتهم مشابهة لفلسفة اليونان في اصولها ومبادئها ، مباينة لها في مقاصدها وغاياتها » . . .

« ويرجع هذا الاختلاف في نظرنا الى ان الفيلسوف اليوناني ينظر الى العالم نظرة فنية (استيتكية)(*) على حين ان الفيلسوف العربي ينظر اليه نظرة دينية ، بل الدين في نظر الفلسفة العربية ، كما هو في نظر فلسفة القرون الوسطى المسيحية ، اساس ضروري لا بد للفيلسوف من التوفيق بينه وبين الفلسفة » .

وفي المقابل فان الدكتور ماجد فخري ، رغم تردده ما بين « الفلسفة الاسلامية » وبين « الفكر العربي » ، فإنه يقول : « دور العنصر العربي كان راجحاً الى حد جاز معه اعتبار تسميتها بالفلسفة العربية امراً مناسباً(1) . والحال فلماذا يسميها اذن فلسفة اسلامية ؟ انه بدون شك يجد لنفسه التبريرات التي سندرسها ونناقشها في الفقرة التالية « فلسفة الاسلام » . ونجد في مثل هذه المواقف عدداً كبيراً من الباحثين والمؤرخين المترددين . يقول الفرد غيّوم(Alfred Guèleume) (2) : « الفلسفة العربية . . . من مخلفات ميراث الغابرين حيث تكدست فيه اخلاط غير متجانسة من جميع الانواع وتركت هناك لتغلي وتنضج . كذلك ـ يزعمون انه ليس هناك ثم ما يصح تسميته بـ « الفلسفة العربية » ، ويضيف : « كانت الفلسفة تسمّى الحكمة التي يخالطها الكفر » .

ويخلص الفرد غيّوم الى الاستنتاج : « ولم يكن بين الباحثين العرب اي اتفاق على هذه المبادىء بمقدار اوسع كما ذكرنا ، فابن سينا يؤكد ان موضوع (الكينونة الوجودية) هو انسب المواضيع للميتافيزيقيا . بينما يؤكد ابن رشد الذي يدعي باعتماده على أرسطو اكثر من اي فيلسوف آخر ـ ان الله والعقل هما مجثم الفلسفة

(*) جمالية : Esthétique

(1) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، المتحدة للنشر ، بيروت 1974 ، ص9

(2) تراث الاسلام : دار الطليعة ، بيروت 1972 ، ص351 / 352 .

اللائق . وهكذا اختلف مفهوم الميتافيزيقيا والثيولوجيا عند الفيلسوفين العربيين المعروفين في العالم اللاتيني اختلافاً بيناً . بينما بشرّ ابن رشد بوجوب اخضاع كل شيء الى حكم العقل ما عدا العقائد الدينية الموحى بها ، (المرجع السابق ، ص362) .

« واما روجه بيكون (1225 / 1292) فلم يتردد في القول ان « الفلسفة انما هي أرومة عربية » (المرجع السابق ، ص356) .

2 . فلسفة الاسلام

هل هناك فلسفة خاصة بالاسلام ؟ وبعبارة أخرى : هل الاسلام بذاته فلسفة ، فضلاً عن كل مواصفاته الأخرى، المواصفات الاعتقادية، الثقافية ، الحضارية ، التغييرية ، التاريخية الخ ؟ واذا صحّ للاسلام ان يكون حامل فلسفة ، فما هو الرابط بينها وبين الفلسفة العربية ؟ هل هو رابط تلازم وتكامل تطوري ، ام هو رابط استبدال فأما فلسفة عربية لا صلة لها بالاسلام ، واما فلسفة اسلامية لا أساس عربياً وراءها ؟

يذهب الأمام علي بن ابي طالب الى تقريب اول تعريف فلسفي للاسلام ، فيقول : « الاسلام هو التسليم ، والتسليم هو اليقين ، واليقين هو التصديق ، والتصديق هو الاقرار ، والاقرار هو الاداء ، والاداء هو العمل الصالح »(1) . ويصرّ الدكتور ابراهيم مدكور على نقد النظرية العرقيّة عند ارنست رينان (E. Renan) الذي كان اول من قرّر ان الجنس السامي ادنى من الجنس الآري ، وعند ليون غوتيه (Léon Gâutier) الذي زعم « ان العقل السامي لا طاقة له الا على ادراك الجزئيات والمفردات منفصلاً بعضها عن بعض ، او مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط ، عقل مباعدة وتفريق (Esprit Séparatiste) لا جمع وتأليف . اما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية ، لا يتخطّي واحداً منها الى غيره الا على سلم متداني الدرج ، لا يكاد يحسّ التنقّل فيه ، فهو عقل جمع ومزج (Esprit fusionniste) »(2) .

فيرى الدكتور ابراهيم مدكور ان « الفلسفة الاسلامية » وليدة شعوب عدة (العرب ، الفرس ، الهنود ، الاتراك ، السوريين ، المصريين ، البربر ، الاندلسيين الخ) ، وانه ليس من السهل الفصل في

---

(1) نهج البلاغة ، الجزء الرابع ، ص29 ..
راجع مدكور في الفلسفة الاسلامية / ص20 -115

(2) L. Gautier: L'èsprit Sémitique et l'esprit Aryen, Paris 1923, P. P. 66- 67.

الفلسفة بين العرب والاسلام . لكن الا ينكر الدكتور مدكور وجود الفلسفة العربية ، حين يصنف مؤلفاته الفلسفية باسم الفلسفة الاسلامية ؟

يقول : « فلسفة عربية او فلسفية اسلامية ، فهذا خلاف اشبه ما يكون باللفظي لا طائل تحته ، ذلك لانها نبتت كلها في جو الاسلام وتحت كنفه ، وكتب جلّها باللغة العربية » . فهل صحيح ان الخلاف لفظي بين تسمية هذه الفلسفة بالعربية ، او بالاسلامية ؟ اليس وراء ذلك خيارات ومواقف ؟ اليس في ذلك معايير مختلفة ومضامين متعارضة ؟ ان موقف الدكتور ابراهيم مدكور يبدو محسوماً لصالح تسميتها « فلسفة اسلامية » ، وبالتالي فإن المسألة ليست لفظية ، انها مسألة موقف : وها هو يعلّل خياره : لماذا فلسفة اسلامية ؟ لان الاسلام ، بنظره ، ليس فقط دينا ، انه دين وحضارة » ، وهذه الفلسفة اسلامية في مشاكلها والظروف التي مهّدت لها ، واسلامية في غاياتها وأهدافها ، وأخيراً اسلامية في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم »(1) .

ويضيف : ان الدين اذا تآخى مع الفلسفة اصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية ..ولنا ملاحظتان أوليّتان على موقف الدكتور مدكور :

الأولى : هي ان الاسلام بدون العرب وبدون دورهم التاريخي وفعالياتهم الحضارية كشعب وامة ودولة ، لا يمكن تصوّره ، وبالتالي فان ما يسميه مدكور ـ مشاكل ، ظروف ، غايات اسلامية ـ ليس خالياً وليس بعيداً عن مشاكل كل العرب وظروفهم واهدافهم التاريخية .

الثانية : هي ان التفاعل بين الدين والفلسفة قد يؤدي الى تآخيهما بمعنى تقاربهما ، ولكن التآخي لا يعني التآحد ، ولا يعني امكان استحالة الدين الى فلسفة ، والفلسفة الى دين ، فالاسلام مهما توغل في الفلسفة يبقى مميّزاً عنها ، مستقلاً كدين أصلاً ، والفلسفة عند العرب مهما تأصلت بالاسلام ، فهي تبقى فلسفة عربية ، لأن الاسلام بدون الثقافة العربية وبدون اللغة العربية ، يبدو بطوره مستغلقاً على الافهام .

ومهما يكن الأمر فان التيّار الاعتقادي الذي يصرّ على تصنيف الفلسفة لهوية دينية اسلامية او غير اسلامية قد اخذ يتراجع في مناطق عديدة ، فلا احد يسمي الفلسفة الالمانية بالبروتستانتية ، والفرنسية بالكاثوليكية ، والروسية بالارثوذكسية الخ . واما تسمية الفلسفة عند العرب بالعربية وبالاسلامية فلا تزال موضع جدل ، لان تلازم العروبة والاسلام مستمر ، ولان المجتمع العربي لا يزال ينتج أيديولوجياته انطلاقاً من هذا التلازم .

فبعد تسمية الفلسفة الاسلامية عند مدكور ، يطالعنا محمد لطفي جمعه بتسمية مشابهة « فلسفة الاسلام » ـ مع تعديل الموضوع : الفلاسفة ـ لا الفلسفة . فيؤكد جمعه اعتقاده بوجود فلسفة للاسلام

---

(1) ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، ج1 ، ص23 .

يسميها « فلسفة السماء » ، ويعلّـل ذلك باعتباره ان القرآن هو مصدر الفلسفة عند العرب . يقول : « هذا لأنّ الكتاب المنزل على افصح العرب لم يكن كتاب دين حسب ، بل انه كان مصدرا ومرجعاً لنحو ثلثمائة علم في الشرع ، واللغة ، والتاريخ والادب والطبيعة والفلك والفلسفة وغيرها . ومعظم تلك العلوم نشأ من القرآن نفسه واستنبطه العلماء من نصوصه ، وكثير منها تولد خدمة للقرآن ويسمى هذا النوع من العلـوم « وسائط » و « وسائل » . (1) .

ويضيّف في مقدّمة كتابه : « ومما هو جدير بالذكر ان ظهور الفلسفة ونموها كان تابعاً لقـوة الـدين الاسلامي وشدة بأسه وسعة انتشاره . فكما ضعفت العقائد الدينية ضعفت المباحـث العقلية . » (2) . ثم يتواضع فيربط بين العامل العربي والاسلامي المتلازم في هذه الفلسفة فيقول : « ومن ينعم النظر في كتب العرب التي جعلوها شرحاً لفلسفة اليونان يستطيع استخلاص **فلسفة عربية اسلامية** قائمة بذاتها ممتازة بعناصر فكرية خاصة بها ومغايرة في مجموعها للفلسفة المعروفة لعهدهم والمعمول بها بين اهل الرأي وهذه الفلسفة العربية الاسلامية الخاصة ظاهرة آثارها في مذاهب الفرق المعتزلة والقـدرية والجبـرية والصفـاتية والباطنية والاشعْرية وفي علوم الكلام »(3) .

ويلتقي في موضوع البحث والتسمية عبد المنعم حماده (صاحب كتاب : من رواد الفلسفة الاسلامية) مع محمد لطفي جمعه (تاريخ فلاسفة الاسلام) . . ويطمح عبد المنعـم حمـاده الى ان يفلسف الاسـلام فيقول : الاسلام لا يعبّـر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط ، بل بعلوم الفكر والعقل ايضاً »(4) .

ويخالف المؤرخين القائلين بأن الكندي هو مؤسس الفلسفة العربية ، كمنظومـة معـرفية ، فيعتبـره « رائد الفلسفة الاسلامية » ، ثم يدخل الاسلام والعروبة في نطاق آخر ، بقوله : « النظر الاجتهادي هو المدخل الذي ولج منه العرب الى الفلسفة » (السابق ، ص60) ، ويوضح : اي الى الحكمة التي أشار اليها القرآن وهي الحكمة بمعناها اللدني اي العلم النافع والفقه في شؤون الحياة (السابق ، ص61) . ثم يتساءل بعد ذلك هل القرآن يفرض على اتباعه تعلم الفلسفة فرضاً ؟ وهل يدعوهم الى الإيمان بالله عن طريق العقل لا عن طريق التقليد ـ كما يذكر ذلك عبد المنعم حماده نقلاً عن د. محمد غلاب في كتابه « الفارابي وابن سينا » (ص9) ؟ هنا يشير الى الأمور التالية :

1 ـ ان القرآن والحديث هما **نواة اولى للعلم** حتى العصر الأموي .

2 ـ صارت العلوم الدنيوية ، والطب بخاصـة ، هي **نواة العلـوم** في العصر العبـاسي . وحـول الدراسات الطبية تكونت دراسات الطبيعـة والهيئة والمنطق والالهيات وصولاً الى الفلسفة .

---

(1) محمد لطفي جمعه : تاريخ فلاسفة الاسلام المقدمة ، ص : ك
(2) المرجع السابق ، ص : ع
(3) المرجع السابق ، ص158 -159 .
(4) عبد المنعم حماده : من رواد الفلسفة الاسلامية ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط1 ، سنة 1973 ، ص13 .

والغريب هو ان عبد المنعم حماده وامثاله اذ يوردون هذه الحقائق لا يتكلفون عناء الوقوف عند معانيها . وطرح الاسئلة المناسبة لها : هل كان للعمل موضوع معرفة دينية مثلاً حتى العصر الأموي ، ثم اختلف هذا المضمون بتطوره الى المعرفة العلمية ومن ثم الى المعرفة الفلسفية ؟ وبالتالي اين يقع المضمون الديني للفلسفة في هذه التطورات ، وكيف يصح القول انها فلسفة اسلامية ، متناسين المجتمعات العربية التي تنتجها وتتمثلها في آن ؟ وأخيراً ما معنى القول بتأسيس العلوم بالعربية ، وحصرها بتفسير القرآن وجمع الحديث ووضع علم الكلام والتعريب الفلسفي والعلمي ، دون الاستنتاج الضروري لوحدة الحضارة والوعي الحضاري العربي ؟ يقال مثلاً ان الكندي هو اول مصنف للعلوم عند العرب ، ويقال هو رائد الفلسفة ، ويقال هو مؤسس الفلسفة العربية الخ . . هل هذه التباسات ام تصورات متكاملة ؟ ان الدور المعرفي للكندي يؤكد التكامل : « فالفلسفة عنده تجمع المعرفة العلمية (الرياضيات مثلاً) والمعرفة الفلسفية (الفلسفة الطبيعية) ، وهي شمولية ، غير منجزئة : لانها تشمل في آن الالهيات او (علم الربوبية : ليس ذا هيولى ولا يتصل بالهيولى) والرياضيات (علم ما ليس له هيولى ، ويتصل بالهيولى) والطبيعيات (علم المحسوسات ذات الهيولى) .

يبقى ان نوضح ان توجه البرفسور هنري كوربان « تاريخ الفلسفة الاسلامية ، السابق الذكر ، الى اسلمة الفلسفة ، والى مذهبية الأسلمة انطلاقاً من ايران والفلسفة الشيعية والصوفية الايرانية ، هو توجه خاطىء ومتناقض :

خاطىء لان الفلسفة الاسلامية لا يمكنها ان تقوم على نفي الفلسفة العربية كفلسفة مستقلة ، ومتناقض لان الفلسفة الايرانية قائمة بذاتها اولاً ، ولان طابعها الصوفي لا يمكن سحبه على الفلسفة العربية ولا على الجانب الاسلامي في مواضيع هذه الفلسفة . ولأجل تفاهم افضل بين الشعوب والحضارات ، يصح بنظرنا الكلام على فلسفة عربية وفلسفة ايرانية مثلاً ، اكثر مما يصح على فلسفة اسلامية متعددة المذاهب ـ وبالتالي سنقع في طائفية الفلسفة ، كما يراد لنا السقوط في طائفية السياسة واقليمية الأمة العربية ودويلاتها. ن عروبة الفلسفة في عصرنا تمس مباشرة تاريخ العرب ، وتتصل ، عمقياً ، بعروبة الأمة ، بالأعتراف السياسي للعرب بأنهم امة واحدة، ام لا . ونحن لا نريد الزعم ان عروبة الفلسفة هي التي تجعلنا نعي عروبة الأمة ، بل العكس : ان عروبة الأمة هي التي تجعلنا نعي عروبة الفلسفة ، وعياً حضارياً منفتحاً مستقلاً في آن.

3 / لماذا الفلسفة العربية الآن ؟

لقد استغرق الجدل طويلاً حول تاريخ الأمة العربية ، وسوف تحظى الصيرورات العربية الكلية الشاملة بأبحاث ومواقف لا متناهية ، ذلك ان العرب لم يكونوا ابناء تاريخهم واصحاب مكانة رفيعة فيه وحسب ، بل هم الآن ابناء حاضرهم وعصرهم ، وهم ايضاً مرشحون لدور مستقبلي متوقف اساساً على تطورهم الذاتي وعلى وعيهم الشاهد لهذا التطور . ومستقبلية الفلسفة العربية تتصل اولاً بمستقبلية العرب

والشعوب المؤآخية والمصادقة لهم . ولهذا سوف ابحث عن اجابات لسؤالي « لماذا الفلسفة العربية الآن » من خلال مناقشة موضوعات تيارين نقيضين : احـدهمـا يمثله الدكتور شارل مالك والآخر يمثله الدكتور حسين مروّة .

الدكتور شارل مالك يعلن انتماءه الى الفلسفة الظواهرية، ولا مأخذ لنا عليه في خياره الفلسفي ولا في انتمائه الاعتقادي ومناقشتنا ستقف عند حدود موقفه من الفلسفة العربية . يقول : ان التسمية في النهاية كل شيء . وما لا يسمى قد لا يكون شيئاً ، ومن لا يسمّى قد يكون بعد حائراً تائهاً في اللاشيء[1] » . واذا كنا لا نريد الانسياق وراء موضوع جزئي وفرعي ، موضوع اللاشيء ، فان ماهيّة التسمية تستوقفنا بشكل خاص لانها توازي عند شارل مالك الموجود ذاته، فالمسمى موجود (شيء) وغير المسمى غير موجود (لا شيء) . لكن هل تسمية الشيء تخلقه / توجده / تكفي لوجوده التاريخي ؟ كل شيء يتوقف هنا على دلالة التاريخ : فمن جهته يلاحظ الدكتور مالك ان « التاريخ غير الحاضر الأبدي تماماً ، التـاريخ شيء تراكمي تواصلي ، الماضي يبقى بالتـالي يحيا في الحـاضر ، والحـاضر نزوع حي قائـم ، وخلـق لما يسمى المستقبل »[2] . ومن جهة ثانية يقول : « فإن **تاريخ الفلسفة** ، في مفهومه الأخـير ككل ، هو أيضـاً ، ذهنياً ، **فلسفة ذلك التاريخ** / اي القوانين العقلية التي يخضع لها محتواه وتطوره »[3] .

وفيما يتعلق بموضوعنا الخاص بالسؤال عن حضورية الفلسفة العربية في التاريخ المعاصر ، نجد عند شارل مالك توجهاً مثالياً الى التاريخ الفلسفي الحضاري والثقافي ، فيراه تاريخ قمم ، ويفسح في المجال امام المسلمين والعرب تارة ، ثم يخرجهم من بين القمم تارة اخرى . يقول : « اذا نظرت الى القمم المئة او المئتين الفاعلين الحاسمين للمصائر لوجدت انهم يقعون جميعاً في (التـراث الاغريقـي ـ الرومانـي ـ العبرانـي ـ المسيحي ـ الاسلامي ـ العربي ـ الاوروبي ـ الغربي) . اقول « الاسلامي ـ العربي » ، كذلك (العربي بمعنى انهم كتبوا باللغة العربية) لان الفارابي وابن سينا وابن رشد بسبب تلقّحهم بالتراث الاغريقي الام هم بكل تأكيد بين القمم المئة او المئتين ، مع انهم قدّروا ونقدوا وهضموا في التراث الغربي اكثر من التراث الاسلامي العربي ، ومع ملء التراث الغربي لا يحتويه التراث الاسلامي العربي[*] . اما اذا نظرت الى الذرى العشرين الأول أو الثلاثين ، فكل هؤلاء تجدهـم فقـط في (التـراث الاغريقـي ـ الروماني ـ العبراني ـ المسيحي ـ الأوروبي الغربي المتراكم » (المقدمة ، شارل مالك ، ص 363) . لا

---

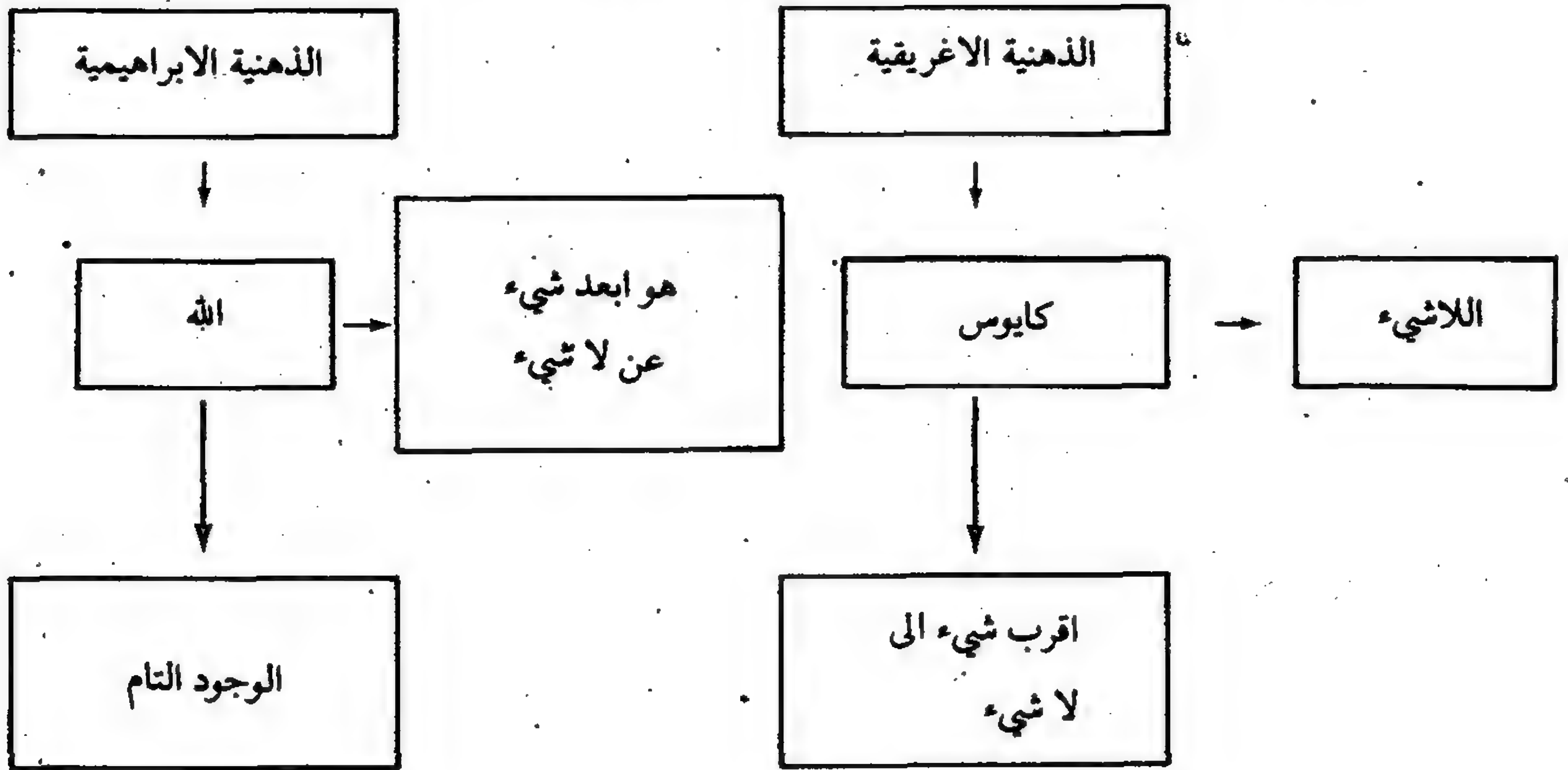
(1) د. شارل مالك ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص 215 .

(2) المرجع السابق ، ص 431 .

(3) المرجع السابق ، ص 438 .

(*) نلاحظ تشدد الدكتور شارل مالك بأولوية الاسلامي الاسلامي على العربي ، الديني على القومي ، مما يبيّن خلفية التصنيف الديني للعرب (مسلمون ـ مسيحيون) بشكل خاص . ويقابل هذه الأولوية ، كما سنرى ، ما يذهب اليه الدكتور حسين مروّة (العربي ـ الاسلامي) ، وكلا التصنيفين ينكران خاصية واستقلالية الفلسفة العربية .

يخفي اقدام شارل مالك على اسقاط « التراث الاسلامي العربي » من سلسلة التراث التي اعتمدها في مصنفاته القمميّة ، ومثل هذا الاسقاط للفلسفة العربية وجدناه سابقاً عند هيغل وسواه من اصحاب المواقف المثالية والاستعلائية . ويذهب ابعد من ذلك الى « ما وراء التاريخ » ، لينفي العرب والاسلام كما يبدو في دوامة « الاغريقية والابراهيمية » (مقدمة شارل مالك ، ص299 / 300) ، مميزاً بين ذهنيتين :



والابراهيمية بنظر شارل مالك هي التراث اليهودي ـ المسيحي ـ الاسلامي ، والعرب معلقون في آخر هذه السلسلة الابراهيمية ، ومتصلون من خلالها بالسلسلة الاغريقية ، فالعرب تابعون ومتأثرون ، يسهل اذن ربطهم كما يسهل فصلهم عن سلسلة التراث البشري . لنترك الدكتور شارل مالك يفصح لنا عن ذلك (مقدمة ، ص287) :

« ان ما تأثر » به الفلاسفة العرب والمسلمون في عهودهم الزمنية بـ « احتكاكهم « **بالتراث الاغريقي الروماني المسيحي الغربي** لشيء عظيم وعظيم جداً ، لكنه ، على عظمته ، لا شيء لما كان بامكانهم ان ينفذوا اليه وبالنسبة لما هو محتم علينا اليوم ان عاجلاً او آجلاً ، في لبنان وفي العالمين العربي والاسلامي ، ان نكونه وننفذ اليه » ، ويوضح معتدلاً ومتأملاً (مقدمة ص270-271) :

« ولا مشاحة في ان المسلمين عموماً ، والعرب في عدادهم ، قد أسهموا في عملية الخلق هذه من التراث واليه ، لانهم ولجوه وانطبعوا به . لذلك نرى ان الحضارة الاسلامية في ابان ازدهارها كانت هي حلقة عضوية في التراث الانساني العظيم » . . وليس أخطر من القول بمبدأ « نحن . . وهم . . » في موضوع المعرفة العلمية كأن يذهب بعضنا الى ان العلم والتقنية « لهم هم » ، والشرع والثقافة والدين « لنا نحن » . ففي المعرفة العلمية لا وجود لمبدأ « نحن وهم » لان العلم ملك الانسانية بأسرها في كل زمان ومكان » .

ومن موقع مختلف ، موقع الالتزام بتقدمية الفلسفة العالمية ، يطمح الدكتور حسين مروه الى تقديم تفسير للنزعات المادية الفلسفية (العربية) (الاسلامية ـ كما يقول .

واذا كنا نخشى ان تهمل جدلية التطور التاريخي لحساب مفاهيم جاهزة عند بعض الباحثين ، فإن الدكتور مرّوه يوفر علينا مثل هذا التخوف . واذا سألناه هل توافق على تسميتها « الفلسفة العربية » يبدو موافقاً شرط اضافة الاسلامية » وتعليله هو :

« ان الفصل بين فلاسفة هذا التراث بناء على اختلاف الأصول القومية هو / عدا كونه يتضمن نظرة عرقية مرفوضة علمياً / يتضمن كذلك فكرة تفتيت وحدة التراث الفكري العربي الاسلامي . وهذه وحدة غير قابلة للتفتيت والتجزيء على أساس عرقي اطلاقاً . ذلك ان هذه الوحدة قائمة على قاعدتين متلازمتين تلازماً جدلياً تاريخياً وموضوعياً هما ، العربية والاسلامية . هذا التراث عربي كله مهما كانت الاصول القومية لمنتجيه . هو عربي لا من حيث لغته مجرّدة ، بل من حيث ان بناءه اللغوي هو في الوقت نفسه بناء فكري واجتماعي وسياسي معاً ، وهو ايضاً بناء فيلولوجي وانطولوجي وسيوكولوجي في آن واحد . اما اسلامية هذا التراث فهي مرتبطة بهذا البناء بكل علاقاته الداخلية هذه ارتباط كينونة وصيرورة . فلا اسلامية للتراث منفصلة عن عربيته »(1) .

ويوضح الدكتور مرّوه موقفه المتطور ، منتقداً القائلين حصراً باسلامية الفلسفة ليس تاريخياً ، بل بالمعنى الديني (العقيدة ـ الشريعة) ، وغير موافق ـ كما يبدو ـ على ما يقوله القائلون بعروبة الفلسفة . ولهذا يبقى السؤال مطروحاً عن خصوصية الفلسفة عند العرب وذلك في سياق البحث الدؤوب عن هوية تراثنا الفلسفي .

يتساءل الدكتور مرّوه : « أهي نتاج عربي فتسمّى « فلسفة عربية » ام نتاج اسلامي من كل قوم فتسمّى « فلسفة اسلامية » ؟ ثم ما معنى كونها نتاجاً عربياً او اسلامياً : هل معناه ان منتجيها عرب دماء ونسباً خالصاً ، او ان المسلمين من كل قوم قد شاركوا في انتاجها ، ام ان المسألة تتجاوز هذا المعنى من الانتماء البشري القومي الى معنى الانتماء الفكري اللغوي اي ان الذي يحدد انتماء هذه الفلسفة هو مضمونها نفسه والاداة التعبيرية لهذا المضمون ؟ »(2) والى اي حد يمكننا الاخذ بما ذهب اليه مصطفى عبد الرازق في كتابه/ تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة1940) . انها فلسفة اسلامية بمعنى انها نشأت في بلاد الاسلام ، وفي ظل دولته من غير نظر لدين اصحابها ولا لغتهم ؟

ان مقاربة تشريحيّة لأبرز انماط التصنيف ، قد تساعدنا اكثر على تحديد خصوصية الفلسفة بين العرب والاسلام .

1 . نمط فلاسفة الاسلام : الفارابي ، مصطفى عبد الرازق ، محمد لطفي جمعه الخ .
2 . نمط حكماء الاسلام : القفطي وسواه .

---

(1) حسين مروّه : النزعات المادية في الفلسفة العربية / الاسلامية ، ج1 . ص56 .

(2) المرجع السابق ، ص166 .

3 . **نمط المتفلسفة في الاسلام** : الفلاسفة / : الغزالي .

4 **نمط النـظار من اهل الاسلام** : عبد الرحمن بن خلدون .

5 . **نمط الثنائيـة** في تسمية الكندي مثلاً : فيلسوف العرب / فيلسوف الاسلام بنفس المعنى .

وراء هذه الانماط المستخرجة عشوائياً من بطون الكتب الا نجد استنادات تاريخية لأطر اجتماعية كانت وراء هذه التصنيفات ، هذه الأنماط ؟ بلى ، بكل تأكيد ، ولكن الكشف العلمي عن الهوية الاجتماعية للأنواع المعرفية ، للانماط الفكرية ، لا يمكن ان يتم خارج النطاق التاريخي الاجتماعي العربي بالذات ، كما ذكرنا ذلك سابقاً ، ونؤكده هنا . ذلك اننا ونحن نبحث الآن في مستقبل الفلسفة العربية ، نستند الى اطار اجتماعي عربي في بحثنا وخياراتنا . فلقد أثار باحثون غربيون مسألة الجنسية ، القومية في الفلسفة ، وقالوا بفلسفات شعوب وقوميات ، الا ان اغلبهم انكر على العرب ـ وفي ظروف الأستعمار الغربي ان يكون لهم فلسفة عربية مستقلة ، وفضلوا ادخالها في اطارات دينية عامة وواسعة ، لا حدود لعلاقاتها الفكرية بالوقائع الاجتماعية التاريخية عند العرب .

فالمسألة ، الآن ، ليس ان نعرف ، تجريدياً ، اذا كانت الفلسفة هذه تنتمي للجنس العربي في الخلافة الاسلامية او تنتمي لأجناس اخرى فضلاً عن العرب . بل المسألة الآن ، هي بعد استقلال الأمة العربية ، وفي ظروف سعيها لتمثل تراثها العام ، ومنه التراث الفلسفي بدافع الحضور الحضاري والوعي المستقبلي للعرب كأمة ، هل يصح الكلام على وجود امة عربية ذات فلسفة عربية او لا يصح ؟ وما هي حدود العلاقة بين التراث التاريخي والتراث في حالة حضوره التطوري الراهن عند العرب المعاصرين ؟ . بنظرنا هذه هي مفاصل كل المسألة من الفها الى يائها . فلا عالم يستطيع الآن ان ينكر انتماء الفلسفة العربية الى العرب لغة وثقافة ، ولا احد يستطيع ان يفصل الاسلام الحضاري عن الشعب العربي ، ولا يمكن لشعب من الشعوب مع ذلك ان يدعي احتكار الاسلام دون سواه ، ولكن لا مجال لأنكار خصوصية الصلة بين العرب والاسلام . والقول بفلسفة اسلامية ، يخرج العرب من دائرتها ، تشديداً على الانتماء الديني ، يعني ان المقصود هم الفلاسفة غير العرب ـ الفلاسفة المسلمون . فماذا يبقى اذن للعرب على اختلاف اعتقاداتهم الدينية ، من وحدة كأمة ، كحضارة ، بعد الغائهم باسم الاسلام الذي لا يمكن فهمه وتصوّره بمعزل عن العرب ؟ هناك اسلام متعدد القوميات والجنسيات ، واسلام اعتقادي واحد ، واسلام تاريخي متنوّع ، والعرب لا يختلفون مع الشعوب الأخرى حول الانتماء للاسلام الاعتقادي، بل يمتازون بخصوصية الصلة التاريخية بينهم وبين الاسلام . الفلسفة العربية الآن لا تريد ان تنفي فلاسفة الاسلام العالمي ، ولكنها تريد ان تحدّد اطارها الحضاري المميز والمتصل في آن بالحضارات الاخرى عند الشعوب الاسلامية وغير الاسلامية ـ اذا جاز التعبير .

ولا يغيب ، الآن ، عن بالنا ، المصاعب التي يجدها العرب في اثبات انتمائهم كأمة من خلال السعي الى تحقيق وحدة هذه الأمة . وهذا يستدعي بدوره تطوراً ثقافياً ، وعياً حضارياً متجدداً ومتغيراً ، يشتمل

الفلسفة فيما يشتمل . ورغبة الدكتور حسين مروّه في التوليف ما بين العربي والاسلامي في الفلسفة يدخل في نطاق حرصه التاريخي على التلازم الجدلي بينهما ، يقول : « ان ما نسميّه الفكر العربي الاسلامي الفلسفي كان هو ذلك الأطار لوحدة التناقضات في المجتمع العربي الاسلامي مسجّلاً بهذه اللغة المشتركة ، بكل ما تحمله من حصيلة تاريخ التفاعلات التناقضية في ذلك المجتمع »(1) .

وفي الجزء الثاني من كتابه الصادر عام1979 ، يطرأ تبدّل نوعي على نظرة الدكتور مروّه ، دون الغاء النظرة السابقة ، ولكن في اتجاه **عروبة الفلسفة** بشكل أميز وأبين . فبينما يقول عثمان امين ان « الفارابي » مؤسس **الفلسفة العربية** » ، يقول : د. ابراهيم مدكور انه « اول من صاغ الفلسفة الاسلامية في ثوبها الكامل ووضح اصولها ومبادئها » ، يرد الدكتور مروّه موضحاً موقفه منهما : « اما القول بانه **المؤسس** فهو نوع من اضفاء صفة « اللاتاريخية » على **الفلسفة العربية** .

وفي القول بصياغة الفارابي الثوب « الكامل » ، **للفلسفة الاسلامية** اطلاق غير منهجي ، فضلاً عما في هذا القول من نظرة لا تاريخية ايضاً للفلسفة » ويضيف : « ان الفارابي اول **فيلسوف عربي** وضع نظرية الفيض الافلوطينية في سياق التطور التاريخي **للفلسفة العربية** من حيث **هي علم وايديولوجيا** »(2) . ثم يعود الدكتور مروّه الى طرح مشكلة العروبة والاسلام في نطاق آخر ، هو نطاق المناخ الحضاري الآخذ بالابتعاد او بالانفصال عن المركز الحضاري العربي في دمشق وبغداد . يقول(3) . « ونحن نعرف اضافة الى ذلك ـ أسماء الكثيرين ممن تتلمذوا على ابن سينا في كل مدينة اقام فيها من المنطقة الاوزبكية في آسية الوسطى ، ومن الاقاليم الفارسية (اصفهان ، الري ، همذان الخ) وأسماء العلماء والفلاسفة الذين استمرت شهرتهم العالمية عبر التاريخ الوسيط والحديث (البيروني ، الخوارزمي ، البوزجاني ، الخ . .) وهم ممن ظهروا في **مناطق وشعوب غير عربية الأصول** . ثم يشير مروّه الى **الواقع التاريخي** بقوله :

واقع ان ثقافة المجتمع العربي الاسلامي اصبحت في عصر ابن سينا ذات مراكز مزدهرة خارج مركزها الاصلي الذي انطلقت منه في الأصل انطلاقتها الكبرى بغداد » .

لكنه يعاود النظر في مسألة اللغة العربية والثقافة المشتركة ، بقوله :

واذا كان للغة العربية من فضل في كونها القطب الذي تركزت فيه هذه الوحدة الشاملة ، فان تلك الشعوب فضلها كذلك في كونها اغنت اللغة العربية بنتاج العلماء والفلاسفة العظام من ابنائها في المشرق والمغرب ، في القارات الثلاث : الآسيوية والافريقية والاوروبية .

---

(1) المرجع السابق ، ص169 وما بعدها .
(2) د. حسين مروّه ، النزعات المادية ، الجزء الثاني ، دار الفارابي1979 ، ص489 ـ 490 .
(3) المرجع السابق ، ص553-554 .

لقد كانت تلك تجربة تاريخية باكرة لم تجد لها مثيلاً في تاريخ البشرية القديم والوسيط من حيث استمرارية نتائجها في التراث العلمي والفلسفي والادبي الذي كان الصلة الحيّة بين عصور المعرفة البشرية : القديمة والحديثة .

ثم يشير مروّه الى العلماء والفلاسفة « **الذين ينتمون الى الثقافة العربية ولا ينتمون الى السلالة العربية** » :

« ظهر ابن سينا وكانت اللغة العربية لغة العلوم التي درسها ولغة الدروس التي القاها على تلامذته في كل مدينة من مدن فارس اقام فيها ، ولغة العلم والفلسفة والشعر في ما كتب والف ونظم » ويتابع (ص 705) :

« كانت فلسفة ابن سينا تتويجاً للمراحل التي اجتازها تاريخ **الفكر الفلسفي العربي** منذ القرن الثامن حتى الثلث الأول من القرن الحادي عشر ، اي في نحو ثلاثة قرون . وهو تاريخ قصير بالقياس الى اعمار الفلسفات الشرقية والغربية (اليونانية) السابقة لعصر **الفلسفة العربية** . ولكن رغم هذا الزمن القصير نسبياً ، تهيأ للفلسفة العربية من ظروف المجتمع العربي ـ الاسلامي ما مكنّها ان تؤدي دورا مزدوجاً في تاريخ تطور الفلسفة العالمية ، فهي من ناحية اولى ـ اعادت الحياة من جديد الى الفلسفة اليونانية بعد ان اصابها التشتت والتبعثر والانزواء بضعة أجيال في بعض الأديرة والمدارس النسطرية واليعقوبية والفارسية (الرّها ، نصيبيّن ، حرّان ، جند يسابور) في الشرق . وهي (اي الفلسفة العربية) من ناحية ثانية ـ طبعت جانباً من جوانب الفلسفة الاوروبية خلال العصر الوسيط بطابع منجزاتها في معرفة الطبيعة » .



ان كل هذه المؤشرات لفواصل وروابط العروبة والاسلام ، تدفعنا للمضي قدماً في البحث عن مستقبل الفلسفة العربية ، ليس فقط من خلال آنيتها وتلازمها مع الثقافة الاسلامية ، بل من خلال تاريخيتها وخصوصيات الفكرانية التاريخية عند مفكري هذه الفلسفة .

2/5 تاريخيّــة الفلسفة العربية

التاريخ والفلسفة

لكل شيء تاريخه حتى الفلسفة . لكن السؤال المطروح الآن هو : هل عمومية التاريخ وشموليته تلغي خصوصية التأريخ الفلسفي ؟ بكلام آخر هل تاريخ الفلسفة العربية هو مجرد جزء من أجزاء التاريخ العام للعرب ، ام انه يمكن كتابة تاريخ خاص او متخصص لهذه الفلسفة ؟ لقد غلبت حتى الآن الاتجاهات القائلة بكتابة تاريخية للفلسفة اما بشكل فلسفة دينية تعبّر عن منظومة الأفكار والاعتقادات عند الفلاسفة ، واما بشكل فلسفة مستقلة عن الدين . واما الكتابة التاريخية التي تجمع بين تاريخ العرب وتاريخ الفلسفة عندهم ، بحيث يترابط العام والخاص ، وتتحدد العلاقة بين التاريخي والفلسفي ، فلا تزال مشروعاً عند البعض ومحاولات عند البعض الآخر .

هناك تاريخان يمكن ان يكتبا باستقلال موضوعي : تاريخ الأمة العربية من حيث تكونها البنيوي التحتي والفوقي ، ومن حيث توسطها الثقافي والحضاري في مجتمعات انتجت مؤسسات ودولة ، وتاريخ الفكر ـ ومنه الفلسفة ـ خلال الحقبات التاريخية لهذه الأمة . ونعتقد انه في نطاق كهذا سيكون من السهل ليس فهم وتمثّل تراثنا الفلسفي العربي بعمق وشمول وحسب ، بل أيضاً سيغدو من اليسير تقويمه ونقده والفصل ما بين أصيله ودخيله ، نافعه وضّاره ، حيّه وميته . وفي هذا المنظور لا يعود تاريخ الفلسفة العربية استذكاراً لأفكار ماضية ، بل تمثلاً لأفكار حيّة ، حاضرة يمكنها ان تنتظم مجدداً في منظومة الفكر العربي المتوجه نحو المستقبل بأهداف تاريخية جديدة ورئيسة ، وأبرزها التحرر العربي ، التقدم الاجتماعي ، البناء الوحدوي للأمة في دولة سياسية ديموقراطية الخ .

ان ضرورة وضع الفلسفة العربية في سياقها التاريخي لم يعد مجرّد ضرورة اكاديمية . انها ضرورة علمية وسياسية في آن : فمن جهة لم يعد من المقبول تقديم تفسيرات وتعليلات مجزأة ، خارجية ومدفوعة بدوافع الاستعلاء العرقي او المصالح الاستعمارية ، فيقال مثلاً ليس للعرب فلسفة ، ويستشهدون بما قال فلان ـ حجة عصره وزمانه ـ ويقال لقد اقتبس العرب الفلسفة امّا عن الهنود واما عن اليونان ، ويسدل الستار على جذور الثقافة العربية وتطوراتها العلمية والفلسفية ، ويقال أخيراً ان هذه الفلسفة ، كالاسلام عند البعض ، ليست بمتصلة تاريخياً ، ومتلازمة ، بتاريخ الأمة العربية .

ومن جهة ثانية يراد لأسباب سياسية استعمارية الغاء وجود العقل العربي في التاريخ من خلال الغاء انتاجه الحضاري والفلسفي ، فيلقى الشك الأكبر على العقل السامي العربي ، ويمجّد في المقابل ما يسمّى العقل الآري ، الأوروبي ، الغربي الخ ـ وكأن الجغرافية البشرية تقبل انقسام العقول بذاتها ، وبمعزل عن تاريخ التطور الاجتماعي التاريخي لهذه القوى البشرية ، الشعوب والأمم . كل هذا يجعل من ضرورات السياسة العلمية العربية ان يجري مسح شامل ودقيق لكل تاريخهم الاجتماعي والقومي والثقافي والعلمي والحضاري ، المدني والعسكري ، بكل ما فيه وما عليه ، وعندها تأخذ الفلسفة العربية موقعها التاريخي الصحيح حين يكتب تاريخها من زاويتين متكاملتين : زاوية تاريخ الأمة العربية وزاوية تاريخ الفلسفة في هذه الأمة ـ طبعاً آخذين بعين الأعتبار كل التفاعلات والتداخلات والاقتباسات ، كل التأثرات المتبادلة بين العرب والشعوب الأخرى ، الاسلامية وغير الاسلامية على سواء .

/

1 . تاريخ الفلسفة / فلسفة التاريخ

ان تاريخ الفلسفة هو ، بداهة ، غير فلسفة التاريخ . ففلسفة التاريخ هي جزء لا يتجزأ من الفلسفة ، وهي بهذه الصفة جزء من تاريخ الفلسفة . ولا بد من الوقوف قليلاً عند تمايزات كل منهما . فاذا كان يصح القول ان تاريخ الفلسفة هو علم مستقل ، ويجوز لنا القول انه علم الفلسفة ، او تناول الفلسفة من حيث هي موضوع من مواضيع علم التاريخ . فان فلسفة التاريخ هي بدورها محاولة لأكتشاف معان تاريخية فيما وراء الظواهر والوقائع الزمنية والمكانية التي يقدّمها لنا المؤرخون .ومن الواضح تماماً ان هناك فلاسفة مؤرخين ، ومؤرخين فلاسفة . ولكن مع ذلك يبقى علم التاريخ ، مستقلاً ، نسبياً وتطورياً ، عن فلسفة التاريخ ، وتبقى الفلسفة قائمة بذاتها ولها كيانها المميّز عن تاريخ الفلسفة . وعليه فهل يساعدنا التراث العربي على اكتناه مستقبل الفلسفة العربيةسواء من خلال تاريخها الخاص ، او من خلال فلاسفة التاريخ ؟ ان هذا لطموح كبير ، يتعدّى امكانات الواقع المتوفرة ، ولا ننكر افتقار التراث العربي حتى الآن الى تاريخ علمي للفلسفة ، ويفتقر الحاضر العربي الى فلسفة لتاريخ العرب قادرة على تفسير تطوراتهم التاريخية تقدماً اوتأخراً . ان المؤرخين مثلاً يعيدون التاريخ العربي الاجتماعي والثقافي ـ المعروف حالياً ـ الى 29 قرناً خلت . واذا سلّمنا جدلاً بهذا الغرض العلمي ، فإننا نتساءل : لكن اين يبدأ تاريخ الفلسفة العربية ، واية فلسفة تاريخية تطلّ علينا من وراء هذا التاريخ ومن اعماقه ؟

ان المؤرخين لم يجدوا من الشعر العربي ما يعود الى اقدم من150 سنة قبل الاسلام ، فيلاحظون تميّز القرنين الخامس والسادس الميلاديين « بتفاعل نوعي للظواهر الاجتماعية والثقافية في الجزيرة العربية ، لا سيا في مكّة والمدينة . واذا كنا قد تساءلنا ، في فصل سابق ، عن روابط الفلسفة بالأسطورة والدين ، فإننا نتساءل مع المؤرخين : ما هو دور الادب والنوع الفني في التعبير الفلسفي ؟ ما هو دور الاعتقاد ، وما هو أثره على النظر العقلي قبل الاسلام وبعده ؟ لقد عرف العرب الحكمة والحكماء قبل الاسلام ، ويعتبر مؤرخو

الفلسفة ان الحكمة العربية هي فن من فنون النظر العقلي : فالحكمة هي طريقة في التعبير الشعري ، شيمة شعر زهير بن ابي سلمى ، وفي التعبير الخطابي شيمة الخطب عند قس بن ساعدة الايادي ، واما الحكماء فهم عند العرب من الكهّان كالحارث بن كلدة الثقفي والنضر بن الحارث وزرقاء اليمامة وسواهم . وفي مستوى آخر كانت اللغة العربية تبدو أداة ثقافية اجتماعية جاهزة لتحمل بطواعية تامّة الفكرة الاسلامية المنطلقة من مكة والمدينة ولتعبّر بمرونة وديناميّة عن ظروف التاريخ العربي الجديد . يلاحظ الدكتور حسين مروّه :

« ان اللغة القرآنية الرفيعة البيان حتى أعلى مستويات البيان العربي ، هي احدى اهم ظاهرات الاستمرارية التاريخية لحركة تطور المجتمع العربي قبل الاسلام . . . ان هذه اللغة الناضجة ليست ظاهرة لغوية مجردة ، بل هي ـ بجوهرها ـ ظاهرة اجتماعية . وليس المستوى المتطور الذي تجلت به في لغة القرآن ، سوى شكل من أشكال الثقافة في عصر الجاهلية »(1) . ويذهب موريس لومبار(2) الى تقسيم المنطقة العربية لغوياً الى ثلاث مجموعات هي : 1) لغة الجنوب العربي ، 2) العمانية ، لغة الساحل الجنوبي الشرقي ، 3) النبطيّة ، لغة الشمال . ويلاحظ ان وسط شبه الجزيرة العربية كان يتكلم لغات غير مكتوبة ، منها لغات مدن الحجاز ، (مكة بخاصة) ، ولغات البدو الرحل (نجد) .

ويشير موريس لومبار الى أصل اللغة العربية بقوله : « من ضرب من لغة شعوب مشتركة في أواسط الجزيرة العربية ، ستفرض بصورة اساسية لغة القرآن العربية ، نواة اللغة العربية الكلاسيكية التي ستمتد في القرن السابع الى سائر انحاء شبه الجزيرة العربية » ، ويضيف : « منذ القرن الثامن ستبدأ عربنة الدواوين على حساب اليونانية والبهلوية ، اما بالنسبة الى السريانية فلم تعد منذ نهاية القرن العاشر سوى لغة عالمية ، والمؤلفون المسيحيون يكتبون بلا تمييز بالسريانة او بالعربية »(3) . ومع الفتوحات العربية دخل الشعب العربي في ملغمة ثقافية (L'amalgame Culturel) ، او في مجمع حضاري ، وصار الوضع اللغوي كما يلي(4) : « اللغات المحلية البدوية ولغة أهل مكة المستخدمة من قبل الفاتحين تؤدي او توصل الى لغة القرآن العربية المكتوبة والمسماة أدبية . الشعوب الخاضعة في سوريا وما بين النهرين كانت تتكلم الآرامية (الغربية او الشرقية) وتكتبها او تكتب السريانية في صيغتها الابجديتين النسطورية او اليعقوبية . كل هذه اللغات متقاربة جداً : قوالبها الصوانية تتطابق في معظم الأحيان . وكرد فعل ضد التغيير الذي يصيب اللغات المحلية ، بذلت عدة محاولات لأعطاء أصوات معينة للكتابة (او لتصويت الكتابة) بهدف تثبيت النصوص العبرية المقدسة في مركز الدراسات اللغوية في طبرية ، اوساط النحاة ، الذين ، في محاولتهم في

---

(1) د . حسين مروة : النزعات المادية ، ج (1) ، ص 184 .
(2) الاسلام في عظمته الأولى ، دار الطليعة ، بيروت 1977 ، ص 84 - 85 .
(3) المرجع السابق ، ص 85
(4) المرجع السابق ص 82 - 83

التنقيب اللغوي ، سيفتشون عن وثائق حتى في ما بين النهرين ، مسببين على هذا النحو تداخل اللغتين المحليتين اللتين كانتا مفصولتين حتى ذلك الحين : الآرامية الشرقية ، الآرامية الغربية ، تداخل انتهى الى خلق لغة محكية مزيج . عملية التأليف هذه اتاحت لها فرصة التحقق ، بل قد طرحتها عملية توحيد العالم الاسلامي .

« في نفس الوقت وفي نفس الاتجاه وعلى الدوام بهدف تثبيت النصوص المقدسة ، الكتّاب السريانيون جربوا طرائق لتصويت الكتابة ، اليعاقبة وضعوا (في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن مصوّتات يونانية فوق او تحت الخط ، النساطرة ، بدأ من القرن الثامن ، وضعوا المصوّتات بواسطة النقط الموضوعية تحت او فوق السطر . في نفس الفترة ، ايضاً قاموا بعمل مشابه لاجل القرآن : المصوّتات العربية ، الفتحة والكسرة والضمة ، وضعت فوق او تحت خط الكتابة . اما اللغة الآرامية الموحدة المحكية بعض الوقت في سوريا وما بين النهرين ، فقد اندثرت بدورها حوالي العام 800 على الأكثر . لقد غطيّت وحلت محلها لغة سامية جديدة العربية . الآرامية السريانية ، وهما لغتان مقدستان ، لم تعودا تستخدمان الا لأجل الكتابة » .

اذن حدثت تحولات لغوية وفكرية وثقافية كبرى مع الفتوحات العربية ، ولكن الى اي حد يمكننا المضي في سبيل التشديد على تاريخية العلاقة بين نشأة علم الكلام ومعركة الخلافة ، كما يذهب الى ذلك الدكتور حسين مروّه (النزعات 1 ، ص24 وما بعدها) حين يربط الصراع الاعتقادي (الشيعة ، المرجئة ، الخوارج) بالصراع السياسي على الخلافة ؟ بمعنى آخر الى اي حد يصحّ لنا عملياً الكلام على « حزبية الفلسفة » و « حزبية تاريخ الفلسفة » ، فندخل مفاهيم الصراع التاريخي بين المثالية والمادية الى تاريخ الفلسفة العربية ؟ يجيب الدكتور مروّه مشدداً على تاريخية الفكر العربي[1] :

« فقد نضجت الظروف في هذه المرحلة لحل مشكلة العلاقة بين حاضر الفكر العربي وماضيه التراثي على اساس جديد يتناسق مع التوجهات الثورية لمحتوى حركة التحرر العربية في لحظتها الحاضرة »

ويضيف : « ان التراث ليس واحدا ، ان التراث يتعدد ، لانه منظور اليه من الحاضر والحاضر ... متعدد . ونحن نعني هنا بالطبع تعدد المنظور الايديولوجي الطبقي للتراث ، رغم ان التراث ، كواقع تاريخي ، واحد » (ص24) ، ويترتب على ذلك تجزيء في الرؤية التاريخية للفلسفة العربية ، وانشطار هذه الرؤية الى مستويين متغايرين :

---

(1) د. حسين مروّه : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، ج1 ، ص7 ,24 .

1 . **مستوى الحاضر ـ المستقبلي** : حيث ترى القوى الثورية الى تاريخ الفلسفة العربية رؤية تقدمية تقوم على جدلية الاصالة والمعاصرة ، الحضور والمستقبل ، التحرر القومي ، التوحد السياسي والتقدم الاجتماعي .

2 . **مستوى الحاضر الماضوي** : حيث ترى القوى المحافظة والمتأخرة ان عليها افتعال تلازم غير تاريخي ما بين عصرنة التراث وعصرنة المعرفة ، وذلك بحجة صبغ الماضي والحاضر بصبغة التماثل (او التواصل التماثلي ، بدلاً من التواصل التطوري عبر التغيّر) . وهذه القوى المحلية تلتقي في دعوتها التراثية المحافظة مع القوى الأخرى ، ولا سيما الاجنبية ، الداعية الى تغريب الفلسفة العربية او الى الغائها .

مهما يكن الامر فان تاريخية الفلسفة العربية ، لا تتوقف على هذه المواقف المتصارعة وحسب ، بل تتوقف ايضاً على وقائع الفكر الفلسفي العربي ، على متغيراته ومتطوراته ، على امكاناته الحية التي تأذن له بالتجدد الطبيعي وبمواصلة التطور الداخلي الصحيح . ولقد اشرنا سابقاً الى خطورة افتعال السياسة في الفلسفة ، ونكرّر هنا تشديدنا على خطورة التشويه التاريخي للفلسفة وللسياسة معاً . فهل يصحّ لنا ، مثلاً ، ان نزعم ان تاريخ الفلسفة العربية هو تاريخ الصراع بين المعتزلة والاشاعرة ، بين المعارضة وأهل الحكم ، بين الفلاسفة وعلماء الدين ؟ والى اي حد يصح انطباق هذا التقسيم الصراعي على الصراع الاجتماعي التاريخي عند العرب ؟ نعتقد ان المسافة ضيقة بين التسرّع والافتراض ، ونعني بذلك انه اذا كان من حق المؤرخ الفلسفي مثلاً ان يطرح فرضيات عمله كما يرغب ، فليس من حقه ان يدّعي تحولّها الى قوانين تاريخية ما لم يتحقق من واقعيتها وصحتها علمياً . وهذه المسألة الخاصة بالمضمون الفلسفي عند العرب سوف تكون موضع استقصائنا وبحثنا على امتداد هذا الفصل . لكن من أين نبدأ بتأريخ الفلسفة العربية ؟

2 . تاريخيّة الفلسفة العربية

يقول الدكتور جميل صليبا :

« اذا ادخلنا متكلمي المعتزلة في تاريخ الفلسفة العربية امكننا ان نقول ان هذا الانتاج قد بدأ في القرن الثامن للميلاد او قبله بقليل لأن ابا الهذيل العلاّف ، والنظّام ، والجاحظ ، مثلا ، لا يقلّون ابداعاً من الناحية الفلسفية عن بعض المشائين وان كانت اراؤهم الفلسفية مقيّدة بالاغراض الدينية »(1) .

---

(1) تاريخ الفلسفة العربية : مرجع سابق ، ص129

ويرى المؤرخون للفلسفة العربية ان هناك بيئتين تساوتا هما بيئة الكلام وبيئة الترجمة . لم تبدأ حركة الترجمة الحقة الا في القرن الهجري الثاني ، ولكنها نشطت في عهد كبار الخلفاء العباسيين : المنصور 158 هـ / 775 م ، الرشيد 193 هـ / 809 م ، والمأمون 218 هـ / 833 م . كذلك يقف المؤرخون بوجه خاص عند بداية الفلسفة العربية المتميّزة ببواكير الحركة العقلانية الكلامية . فيعتبر الدكتور ابراهيم مدكور « ان مدرسة المعتزلة اخصب المدارس العقلانية الإسلامية فكرا ومفكرين ، انها فلسفة الاسلام حقا »(1) . ويذهب الى تحقيب الفلسفة عباسياً وبويهياً ، بينما يذهب آخرون الى تحقيبها معتزلياً وأشعرياً ، وفلسفة مشرقية وفلسفة مغربية الخ . والحقيقة اننا نفضّل ان نتناول الفلسفة العربية ، قدر الامكان ، من حيث هي وحدة تاريخة متفاعلة ومتماسكة . وبالتالي لا داعي للحديث عن حقبة معتزلية اولى وثانية ، وحقبة عباسية (100 -237 هـ) . . . وحقبة بويهية (من 334 الى 447 هـ) ، بل نفضل كما ذكرنا متابعة السيرورة الفلسفية العربية ، وترك عملية التحقيب لمراحل اخرى من البحث الاجتماعي والفلسفي عند العرب ، حتى نتمكن من اعطاء الكتابة التاريخية حقوقها العلمية الاولية . ودافعنا لهذا التحفظ هو عدم رغبتنا في أدلجة الفلسفة وتاريخها ، وتحميلها من مفاهيمنا السياسية اقل او اكثر مما تتحمل . فالتراث ليس موضوعاً على مشرحة بحثنا الفلسفي الراهن وتطويره ـ كما يدّعي البعض ـ بل هو موضوع للفهم والتمثّل ـ فالماضي حدث ـ ، والحاضر ـ المقبل هو الذي يتقبّل حركات تطورنا وتغيرّنا التي ليس من الضرورة اقترانها كلياً بما حدث سابقاً وحتى بما يحدث حالياً . ففي التطور هناك تغيرّ وتجدّد غير مشروطين بالتاريخية السالفة .

•

اذن ، بداية الفلسفة العربية مع شيوخ المعتزلة الاوائل في العهد الأموي ، كانت تسير نحو التعمق ، متساوقة في ذلك مع الانتقال التاريخي العربي العام من العهد الأموي الى العهد العباسي . ان حركة الاعتزال المنطلقة من البصرة والمتفرعة في بغداد ، شهدت مرحلة تراجعات قاسية ما بين 237 هـ و 334 هـ . ثم جاءت مرحلة الدفاع الفلسفي عن الاعتزال التي برز فيها الجاحظ (255 هـ / 869 م) والخيّاط (ت 902 م) وابو علي الجبائي (303 هـ / 916 م) وابنه ابو هاشم (320 هـ / 933 م) . لقد قال المعتزلة بالنقل الخاضع لحكم العقل : « **الفكر قبل السّمع** » واستعملوا اسلوب « قياس الغائب على الشاهد » الذي لا يمكن التسليم به على اطلاقه ، وذلك بالرغم عن تعارضه مع **مبدأ التفويض** السلفي . ومن الواضح الآن مغنى تقديس المعتزلة لحرية الرأي بالنسبة الى معارضيهم وبالنسبة اليهم . من ابرز وجوه المعتزلة ابو الهذيل محمد بن عبدالله بن مكحول العبدي ، الملقب بالعلاّف لأن داره كانت بالعلاّفين . ولد في البصرة سنة 135 هـ ، وتعلّم على عثمان الطويل عن واصل بن عطاء ، عن عمرو بن عبيد . رحل من البصرة الى مكة وبغداد وسرّ من رأى . اشتهر ابو الهذيل العلاّف ، في بغداد بمهارته في المناظرة ، ويقال انه مات في سرّ من رأى سنة 235 هـ . يقول عنه الدكتور جميل صليبا :

---

(1) في الفلسفة الاسلامية : ج 2 ، ص 36 .

« ان ابا الهذيل كان على جلالة قدره في الاعتزال يعد في نظر بعض الناس من اعلام جهنم ، لذلك زعم صاحب هذا الخبر ان مرتبته في ذلك كمرتبة عبدالله بن أباض الخارجي ، وهشام بن الكلبي الرافضي[1] » .

ثم يضيف : « كان ابو الهذيل اقدر على افحام العلماء منه على افحام العامة : « والجدل هو الطريقة التي سلكها ابو الهذيل واصحابه المعتزلة في عرض فلسفتهم والدفاع عن آرائهم فتوصلوا بهذه الطريقة الى فلسفة عامة اشتملت على كثير من النظريات في حقيقة الله والكون والانسان »[2] .

ان ابا الهذيل من الشخصيات الفلسفية المرموقة عند المعتزلة . فاذا كانت فلسفة هؤلاء تناز بالمسائل التالية : التوحيد رداً على المجسمة والرافضة / العدل رداً على المجبرة من الجهنمية والرافضة / الوعد والوعيد / وجوب المعرفة بالعقل / الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فان فلسفة ابي الهذيل تناز بدورها بمنفردات وخصوصيات . ولنأخذ مثلاً الصفات الالهية ، فنلاحظ انه ذهب فيها مذهباً وسطاً ، فقال : « ان الله تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حي بحياة « وحياته ذاته . . » الصفات هي عين الذات .

وهنا لا بد من تسجيل الملاحظة الهامة التالية : « والفرق بين قولنا ان الله عالم لذاته لا بعلم وبين قولنا عالم بعلم هو ذاته اننا في القول الأول ننفي عن الله صفة العلم وفي الثاني نثبت صفة هي بعينها ذات (صليبا ، ص93) .

ولقد نفي ابو الهذيل عن الله شبه خلقه من كل وجه ، ويستخلص د. ج صليبا : « على ان ابا الهذيل قد نفي العلم من حيث اوهم انه اثبته ، لانه لم يثبت في النهاية الا الذات الالهية . وكان اذا قيل له : فلم اختلفت الصفات ، فقيل عالم وقيل قادر ، قال لاختلاف المعلوم والمقدور . ويرى ابو الهذيل ان السمع والبصر صفات ازلية ، فالله لم يزل سميعاً بصيراً بمعنى انه سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفوراً رحيماً محسناً ، خالقاً رازقاً مثيباً معاقباً ، موالياً معادياً ، آمراً ناهياً بمعنى ان ذلك سيكون منه .

وكان سهلاً عليه ان يؤول هذه الصفات تأويلاً ينفي عنها كل طابع حسي لانه كان يعتبر السمع والبصر من اعمال الروح ، لا من اعمال الحواس » (ص94) .

واما ، الشهرستاني فقال عن ابي الهذيل انه : « **قدري الدنيا جبريّ الآخرة** » . فالانسان في نظره قادر على خلق افعاله في هذه الدنيا لانه حر . اما في الآخرة فانه يصير مقيّداً بالحالة التي انتهى اليها . . . وخالف ابو الهذيل الفلاسفة القدامى « فزعم ان النفس حرة في الدنيا مقيّدة في الآخرة ، وفي هذا الرأي

---

(1) د. جميل صليبا : دراسات فلسفية ، ص79.
(2) المرجع السابق ، ص89-90 .

الذي قال به ابو الهذيل تعمق وابداع يدلان على اصالته وسعة خياله ، الا انه في حاجة رغم ذلك الى مقدّمات برهانية لم نعثر عليها فيما وصل الينا من أفكاره..

وقال ابو الهذيل انه من المحال ان يكون هناك مقدور واحد لقادرين (الله والانسان) . ففي المحصلة الأخيرة كانت فلسفتهم اقرب الى روح الاسلام من آراء الفلاسفة المشّائين الذين اخذوا آراءهم عن افلاطون وأرسطو ، وكان في دفاعه عن الاسلام يعمل على نشر الدعوة العربية ويؤيد سياسة الخلفاء العباسيين في التخلص من سيطرة الفرس » (صليبا ، ص105) .

كذلك من وجوه المعتزلة البارزين **النظّام**(845—231) ، تلميذ العلاّف وابن اخته الذي اخذ عنه وخرج عليه مستقلاً : فقد سلك مسلك الشك ليصل الى اليقين ، واستعان بالتجربة ليكشف حقائق جديدة ، رفض الخرافات والاساطير ولم يتقبل احاديث الجن والشياطين وبرهن على عقلية علمية ناضجة » (مدكور ، 22 ص41) من أفكاره : الكمون ، الطفرة ، التداخل ، الخلق المستمر .

فليست الصفة عين الذات كما قال العلاّف ، بل هي اثبات لها وسلب نقص عنها . وتطبيقاً لمبدأ الصلاح والاصلح يزعم ان الله لا يريد الظلم ولا يفعله ، بل لا يقدر عليه لان من يوصف بالقدرة على العدل « تنتفي عنه القدرة على الظلم ، والظلم لا يصدر الا عن قبح ونقص » (السابق ص42) .

اما معمّر بن عبّاد السلمي (835 / 220) فقد عاصر العلاّف والنظام واشترك في نشاطهما الفلسفي . نفر من لفظ الصفات واستبدله بلفظ « المعاني : **« ذات الله واحدة والصفات هي معان ثانوية . اما ابو الهاشم الجبّائي** : (932 / 321) فقد ولد في البصرة وترعرع فيها وتتلمذ مع الأشعري . انفصل عن ابيه وانتقل الى بغداد فوقف على حركتها الفلسفية ، معاصراً الفارابي . من رؤيته الفلسفية : ان العلم والقدرة احوال ، والحال لا هي موجودة ولا هي معدومة ، لا هي معلومة ولا هي مجهولة . . . لا هي قديمة ولا هي حديثة ، وانما هي مرتبطة بالذات فنحن لا نعرفها الا عن طريقها . فالأحوال وجوه واعتبارات لذات واحدة ، بها تعرف وبها تتميّز من غيرها . ونظرية الأحوال كنظرية المعاني ترمي الى اثبات ان الذات الالهية واحدة ، وان الصفات ليست الا مجرد احوال وامور اعتبارية لا تعرف الا عن طريق الذات . . . ولا ضير في القول بأن الأحوال امور اعتبارية ، اما وصفها بأنها لا موجودة ولا معدومة فباطل ، لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم . وقد لاحظ الشهرستاني بحق انه كان الاجدر بأبي هاشم ان يقول انها موجودة في الاذهان . .

ومع القرن الثالث الهجري ، التاسع الميلادي ، ظهرت ملامح اجتماعية فكرية جديدة تنذر بتقدم نوعي في مستوى العلوم والمعرفة اجمالاً . ويرغب بعض المؤرخين في الكلام على **عصر الجاحظ** بوصفه علماً او رمزاً لذلك التقدم المعرفي . ذلك ان الجاحظ يصف العقل البشري بقوله انه[1] : « اطول رقدة من

(1) دراسات في الفكر العربي والاسلامي ، دار الطليعة ، بيروت 1977 ، ص104 .

العين واحوج الى الشحذ من السيف وافقر الى التعهد واسرع الى التغير وادواؤه اقتل واطباؤه اقل ، وعلاجه اعضل » .

ويرى الجاحظ : «ان مجرى التاريخ في كل امة يؤدي الى تقدم العلوم والمعارف حتى تجتمع «ثمار تلك الفكر عند آخرهم » ويضيف : « وعلى قدر صحة العقل يصح الخاطر ، وعلى قدر التفرّغ يكون التنبّه » . ثم يخلص الى تسجيل عبرة التقدم بقوله : « فينبغي ان يكون سبيلنا فيمن بعدنا لسبيل من قبلنا فينا ، على انا قد وجدنا من العبرة اكثر مما وجدوا ، كما ان من بعدنا يجد في العبرة اكثر مما وجدنا » .

ويلاحظ الدكتور طريف الخالدي(1) بشأن عصر الجاحظ وتاريخية المعرفة : « وكانت النزعة نحو نشوء المؤسسات على نطاق المجتمع والدولة معاً والتي بدأت في أواخر ايام الدولة الأموية قد اصبحت اكثر وضوحاً في القرن الأول للحكم العباسي . وقد انعكس تأثير هذه المؤسسات على العلم والعلماء في طرق متعددة . فقد برز العلماء المسلمون كطبقة اجتماعية متميّزة تشد افرادها بعضهم الى بعض اواصر الأخوة والعصبية . . .

اما في حقل العلوم الانسانية . . فقد ازداد شعور العلماء بأن نشر المعرفة بين الناس هو من واجباتهم الاساسية . . »

ويلفت الدكتور طريف الخالدي الى مؤرخ فلسفي مهم من القرن الهجري الرابع هو المطهر بن طاهر المقدسي ، صاحب كتاب البدء والتاريخ ، المتميز بمقدمة فلسفية تستغرق سدسه . وتبدو فلسفته على شاكلة اسئلة ومواقف ، يجملها الخالدي كما يلي :

1) هل « المعدوم شيء » كما يقول المعتزلة ؟ اللا موجود عند المقدسي ، هو « شيء معلوم مقدور عليه لا يميز » .

2) القياس بين الشاهد والغائب / المنظور وغير المنظور . ينتقد المقدسي الأشعرية بقوله : « فالقياس لا يصح على حد قوله اذا ما قارنا جسماً منظوراً ذا صفات الى آخر غير منظور ذي صفات مماثلة .

3) نقد قول المعتزلة ببقاء بعض الأغراض : يشدد المقدسي على « انه يجوز للحوادث وللافعال ان تكون غير متناهية . . » .

4) ان المقدسي يتمسك بالقول : **ان الانسان خالق لافعاله** وهذا يقوده في الحقيقة الى الأقرار **بأفعال الطبائع وتأثيراتها على المطبوعات .** »

5) تعريف العلم عنده هو : « اعتقاد الشيء على ما هو به » .

6) أخذ المقدسي عن المعتزلة قولهم بحدوث المعجزات في زمن الانبياء . وخالف بذلك ـ قول الأشاعرة بكرامات الانبياء . ومعنى ذلك ان « المعجزات الصحيحة هي التي تميّز الانبياء عن المتنبئين »(1) .

---

(1) المرجع السابق ، ص 41-47 .

ان حقبة الجدل الكلامي بين المعتزلة والاشاعرة ستطول وتطول ، والمدرستان اذ تتفقان على ان الكلام هو الجدل العقلي ، سوف تختلفان على اشكال المعرفة العقلية وعلى مضامينها . ومن ابرز اعلام المتكلمين الاشاعرة :

- **ابو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري** : ولد في البصرة / 260 هـ 873 م / تتلمذ على الجبّائي (907 م) وظل معتزلياً حتى بلغ 40 سنة ، ثم خرج على الناس في الجامع متنكراً لهذا المذهب . من أهم اعماله « مقالات الاسلاميين » . توفى سنة 324 هـ / 935 م في بغداد . عارض المعتزلة في مسألتين :

الأولى : المغالاة في قيمة العقل بحيث يؤدي في النهاية الى غلبة العقل على الإيمان ، وهذا مما ينافي « الإيمان الغيبي » .

الثانية : الصفات الالهية : **لا تعطيل (المعتزلة) ولا تشبيه** (الصفاتية) وانما ايمان (بلا كيف) (اي الإيمان يتخطى العقل) .

وفي مسألة خلق القرآن ميّز بين الكلام الالهي الأبدي والكلام العربي المخلوق . وقال في مسألة الحرية الانسانية : لا قدرية ولا جبر / انما كسب الأفعال .

وصارت الأشعرية توصف بالسلفية ، على عقلانيتها الكلامية ، ذلك ان السلفي هو الذي يأخذ بالمأثور ، مفضلاً النقل على العقل ، الرواية على الدراية . ومما تجدر ملاحظته هو ان بعض السلفيين تأثروا بالفلسفة ، فميّزوا الصفة من الموصوف ، الأسم من المسمى ، صفات الذات من صفات الأفعال ، الكلام النفسي من الكلام المتعلق بالأمر والنهي .

أ) **عبدالله ابن كلاّب** : (240 هـ / 842 م) **وهو سلفي مفلسف فكرة الالوهة** عاصر وناظر ابا الهذيل العلاّف وقال ان : صفات الله هي اسماؤه وهي ليست هو ولا غيره .

ب) **ابن حزم الاندلسي** : (1064 / 456 م) الذي قال ان الله عالم وان علمه متقدم على وجود الأشياء .

ج) **الأشعرية الماتريدية** : التي رفعت شعار « الاتبّاع خير من الابتداع » . ومن ابرز اعلامها فضلاً عن الأشعري ذاته :.

- **ابو بكر الباقلاني** : (1013 / 403) قال بمبدأ خطير « ان بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول »
- **امام الحرمين** : (1085 / 478) ـ واحد من الرباعي الأشعري .
- عبد القادر البغدادي : (1037 / 429)
- **القشيري** (1072 / 465)
- **الغزالي** (1111 / 505) .

- الشهرستاني (1153 / 548) .

- فخر الدين الرازي (1209 / 606) .

- محمد عبده (1905 / 1322) .

- لكن ما هي الماتريدية تحديداً ؟ (ان الماتريدية هي شعبة من اهل السنة والجماعة ظهرت مع الأشعرية ، كدعوة مضادة لغلو العقليين (المعتزلة) وغلو النقليين (الحنابلة) . « وقد فصل بينهما المكان في البداية ، فكانت الأشعرية في العراق والشام ، ثم امتدت الى مصر ، وكانت الماتريدية في سمرقند وما وراء النهر . ولو قدّر لهما ان ينبتا في بيئة مشتركة لامتزجتا مذهباً واحداً » (مذكور ج2 / ص56) .

ان مؤسس الماتريدية هو ابو منصور الماتريدي(944 / 333 هـ) . واما أفكار الماتريدية فهي اقرب الى الأشعرية منها الى المعتزلة ، ومنها قولهم : الله عالم بعلم لا كالعلوم / قادر بقدرة لا كالقدر ، وكلام الله قديم ، وهو صفة قائمة بذاته تعالى ، وليست من جنس الحروف ولا الأصوات التي هي محدثة ومخلوقة - وفي هذا ما يؤذن بتفرقة بين الكلام النفسي / والكلام اللفظي .

ترى الماتريدية « ان البقاء عين وجود الذات في الزمان ، وليس امراً زائداً عليها » . وفضلاً عن الصفات المعاني السبع يضيفون صفة قائمة بالذات هي « صفة التكوين» (كن فيكون) . « ويراد بالتكوين الايجاد من عدم ، ويفرقون بينه وبين القدرة من ناحية انه تنفيذ وفعل ، في حين ان القدرة صفة تمكن من الفعل والترك ، وهذه تفرقة لفظية فيما يبدو . وقد رفض الأشاعرة هذه الصفة الجديدة ، ولاحظوا ان في صفتي القدرة والارادة ما يغني عنها (مذكور ، 2 ، ص58) .

د) ابن تيميّة : (1329 / 729) مفرط في سلفيته الى حد **يغلق العقل** .سجن مراراً في مصر والشام ومات في السجن . قال ان صفات الله هي ما وصف به نفسه في القرآن .

ويلاحظ الدكتور مذكور : « يقف ابن تيمية موقفاً وسطاً بين التعطيل والتمثيل فلا يلغي الصفات كما قال المعطلّة ، ولا يمثلها بصفات العباد كما صنع المشبهة - ومع هذا يثبت الفوقية المكانية كما وردت في بعض النصوص ، وهي تؤدي الى تجسيم لا مفرّ منه » (د. مذكور ، ح2 ، ص34) .

ومن السلفيين الوهابيون نسبة لمحمد بن عبد الوهاب 1787/ 1201) اي اصحاب « الطريقة المحمدية » الذي يدعون للأخذ بصريح القرآن والسنة ويعتبرون كل ما لا اصل له فهو بدعه ويرفضون التأويل ويعدّون انفسهم امتداداً للحنابلة ولابن تيمية بوجه خاص ، كذلك فان محمود خطاب (1933 / 1352) تزعم حركة سلفية معاصرة على نحو الحركة الوهابية .

يبقى ان نشير الى ان الصراع النقلي والعقلي ، الأشعري المعتزلي ، قد تخطّته الفلسفة العربية عندما توغل الفلاسفة في المسائل المعرفية والعلمية الصرف . فلنأخذ على سبيل المثال ابا بكر الباقلانّي (المتوفى سنة 1013) ، ذلك الأشعري الذي قال ان العلم هو « معرفة المعلوم على ما هو به»، فنلاحظ انه بالرغم عن

نزوعه المثالي ، يوافق المعتزلة على التمييز بين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية ، وانه لا يستنكر المعرفة العقلية بل يستنكر تعدّيها على مجلى المعرفة النقلية ، ومعنى ذلك انّ الباقلاّني يعارض الوصل ما بين البرهاني العقلي والاعتقادي النقلي . ومن جهة اذا تمثّلنا الفلسفة في عصر الأشعري الآخر ، ابي حامد الغزالي ، سنلاحظ كيف « خلط الزعماء السياسيون الدين بالسياسة ليصبغوا اغراضهم بصبغة دينية حتى يوهموا العامة انهم بعيدون عن المطامع الشخصية »(1) . ويقتبس الدكتور سليمان دنيا (المرجع السابق ، ص 16) عن مجلة الهلال ما يلي :

« أنشأ السلاجقة المدارس الاسلامية والمجالس الجدلية في الشرق ، والفاطميون ـ مثل ذلك ـ في الغرب ، هؤلاء يسعون في اثبات تعاليم الشيعة ، واولئك يلتمسون تأييد أهل السنة ، وكلاهما في خوف من اهل الفلسفة والتعطيل) ويضيف : « رأى الغزالي انّ الفلاسفة الاسلاميين » جذبوا الدين الى الفلسفة ولم يجذبوا الفلسفة الى الدين ، فاتخذوا الفلسفة أصلا وحوّروا في قضايا الدين حتى تلتئم معها » . . ويتساءل دنيا : « **هل اراد الغزالي ،بنقده ،تعجيز العقل بالعقل** ؟ فيجيب : « ان الحقيقة عند الغزالي (بنظر ابن الصلاح) هي الطرف الموافق لمبادىء اهل السنة والمعادي لآراء الفلاسفة » (المرجع السابق ، ص 80) . بينما يرى محمد لطفي جمعة في كتابه « تاريخ فلاسفة الاسلام (ص 72) ان الغزالي « طعن الفلسفة في الشرق العربي طعنة قاضية ، وكاد يكون نصيبها في الغرب كذلك لو لم تلق في ابن رشد حامياً لها أحياها قرناً من الزمان » . ويعلّق : كأن الفلسفة المسكينة كانت أبداً في حاجة الى الإحتماء بقوة الدولة منذ بداية التاريخ . ويتساءل عما اذا كان الغزالي ازدرى الفلسفة وارتضى التصوف ، لهذه الأسباب والحقيقة هي ان الغزالي وضع الفلسفة في خدمة السياسة ، واسمى ذلك « خدمة الشريعة والدين » وكان ذلك بعد لقاء الغزالي نظام الملك ، وزير السلطان السلجوقي ملكشاه حيث تغيرّ موقفه جذرياً . فقد كان الجويني على رأس المدرسة النظامية في نيسابور ، وبعده تولاها تلميذه الغزالي في خط الدفاع عن اعتقادية الدولة السلجوقية ، مقابل اعتقادية الدولة الفاطمية ، فدرّس الفقه وعلم الكلام من 1091 الى 1095 . ومع اغتيال نظام الملك سنة 1092 ووفاة ملكشاه بعد ذلك بقليل ، تحول الغزالي عن التدريس الى الطريقة الصوفية ما بين 1093 و 1094 .

لكن تاريخ الفلسفة العربية لا ينغلق على تلك السلفية التي ارادها ابن تيميّة (القرن الرابع عشر) كاملة ، يلتبس فيها العالم والمؤمن ، وتضطهد باسمها كل الفلسفة ، عربية كانت ام غير عربية ، ويتحول الفكر الى ردّة لا عقلية قوامها الزعم : « واجب المؤمن ان يعتصم من كل علم سوى الوارد في القرآن » .

- ان تاريخ الفلسفة العربية هو في حقيقته الصراعية ، تاريخ جدلي استطاع ان يخرج حقائق المعرفة

---

(1) د. سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي ، ط3 ، دار المعارف بمصر ، 1971 ، ص 15

العقلية وتاريخ الفلسفة العربية ، اذن ، ليس تأريخ الظلامية السياسية ، انه متصل بها من جهة ، ومتمايز عنها ، مختلف ومستقل من جهة ثانية . واذا وضعنا في افق تاريخية الفلسفة العربية ابرز اعلامها من الكندي حتى مفكري البعث الحضاري والقومي المعاصرين ، لظهرت لنا المعالم واضحة ، كما يلي :

1/ الكندي

هو ابو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن اسماعيل بن محمد بن الاشعث الكندي ، من اهل القرن الهجري الثالث . يقول فلوجل ان الكندي عاش في النصف الاول من القرن التاسع للميلاد* ومات بعد 861 م . ويذهب العلامة الايطالي/ البينو ناجي الى ان وفاة الكندى حصلت عام 258 هـ/ 873 م . ويرى كوربان ان الكندي وُلـد في الكوفة 185-798 . كان ابوه وا يا على البصرة ، وتوفى في بغداد 260 - 873 . ألمّ باليونانية والسريانية الى جانب لغته الام العربية .

أ ــ موقف ضد الفلسفة والعلم :

وصف القاضي صاعد بن احمد القرطبي** في كتاب « طبقات الامم » كتب الكندي في المنطق « انها : « نفقت عند الناس نفاقا عاما وقلما ينتفع بها في العلوم ، لانها خالية من **صناعة التحليل** التي لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب الا بها . واما **صناعة التركيب** وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه اليها فلا ينتفع بها الا من كانت عنده مقدمات عتيدة فحينئذ يمكن التركيب . ومقدمات كل مطلوب لا توجد الا بصناعة التحليل ولا ادري ما حمل يعقوب على الاضراب عن هذه الصناعة الجليلة ، هل جهل مقدارها او ضنّ على الناس بكشفها ، واي هذين كان فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم جمّة ، فيها آثار فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة » .

ومن الملاحظ ان الناظر في مؤلفات الكندي يرى انها لم تخرج عن حد العقليات .

فالكندي لم يترك مؤلفات دينية ذات بال . قال « بوحدة واجب الوجود وبساطة ذاته العلية » من اخباره : « انه نشأ وترعرع في كنف الخلفاء العباسيين . فقد كان ابوه **اميرا على الكوفة** لعهد ثلاثة من الخلفاء العباسيين . فلما نبت يعقوب لجأ الى قصنور الخلفاء ، وقد عاش الكندي كأبيه في ظل ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهم المأمون والمعتصم والمتوكل ، واولهم اعظمهم ، وقد مرح الكندي في كنفه ونال من حظوته ما ناله امثاله العلماء . وكان المأمون اوسع الخلفاء العباسيين صدرا للحكماء وارحبهم جانبا واقلهم تشددا وتعصبا » (جمعه ، تاريخ فلاسفة الاسلام ، ص 9) .

---

* العاشير عند محمد لطفي جمعه ، 1 .

** من معاصري الكندي .

والحقيقة ان الكندي هو اول فيلسوف عربي (طليعة المؤلفين الموسوعيين في الاسلام . احد كبار اعلام الفلسفة العربية والكلام الاسلامي .

ويذكر عبد الرحمن حماده : « عاش الكندي بين البصرة والكوفة وبغداد . لم يكن مترجما بقدر ما كان مصلحا للتراجم الغثة . وكان الى ذلك مقتبسا للفكر اليوناني يلخصه ويأخذ زبدته . وكان يصطنع مترجين من السريان ينقلون اليه ما يريد من كتب ، ومن المعروف ان الذي كان يترجم لحسابه يسمى « اسطاث » ، وكان الكندي يعرف اللغة السريانية معرفة جيدة ، وألف بهذه اللغة رسالة صغيرة ، اما معرفته للغة اليونانية فمشكوك فيها » (د . احمد فؤاد الاهواني ، المدارس الفلسفية ، ص 126 / في ص 77 من كتاب « رواد الفلسفة الاسلامية) .

2 / الفارابي

هو محمد بن محمد بن اوزلغ (اوزلق) بن طَرخان المكنى بابي النصر . ابوه كان قائد جيش ، من مقاطعة فاراب في خراسان . توفى الفارابي عن ثمانين عاما ، وذلك في رجب 339 هـ/ ديسمبر 950 م بدمشق وبذلك يمكن ارجاع مولده الى العام 260 هـ/874 م .

رحل من مسقط رأسه الى بغداد ، مركز الحضارة والعلم في عهد العباسيين . تعلم فيها ومنها التحق سنة 330-941 بحاشية سيف الدولة الحمداني امير حلب (918-967) .

ساهم اسهاما كبيرا في **فرقة المتكلمين** / الثالث الهجري/ التي تخصصت بالالهيات وما بعد الطبيعة وظهرت في مر و . وكان الفارابي رئيس هذه الفرقة .

وظهر في حران والبصرة **فرقة فلاسفة الطبيعة** ، على رأسها ابو بكر محمد بن زكريا الرازي .

قال : انه لا يصل الى درجة الكمال القصوى الا ذوو الذكاء التام والقادرون على التأثر من العقل الفعال .

وقال : **بوحدة النفوس** او خلود النفوس عامة . ومن ابرز اعمال الفارابي الفلسفية :

1) التوفيق بين الحكيمية .

2) رسائل الفارابي

3) احصاء العلوم ـ De Scienties .

4) فصوص الحكم ـ Les gemmes de la sagesse ـ

5) آراء اهل المدينة الفاضلة (الفلسفة السياسية) .

6) كتاب السعادة .

يلاحظ هنري كوربان (تاريخ الفلسفة الاسلامية ص225) : لقد توافق ابن سينا والسهروردي مع الفارابي في رفض **الاتحاد** لانه يؤدي الى نتائج متضاربة . ثم يستخلص ثلاث نقاط من **عقيدة الفارابي الفلسفية** :

1) تمييز منطقي وميتافيزيقي بين **الماهية والوجود** لدى المخلوقات (المظهر . الماهية صفة للوجود ، عارض للجوهر . (فلسفة التجوهر/ التماهي) .

2) نظرية العقل وانبثاق العقول (ثلاثية تأمل العقل الاول تؤدي الى ثلاثية عقل جديد حتى العقل العاشر : ولا بد من ملاحظة هذه حتى العاشر .

ارسطو	الفارابي	ابن سينا	الغزالي
الكواكب/ الالهة	العقول المفارقة	الملاك	الملائكة القرآني

والسؤال هو هل ان الاشكال الملائكية الخلاّقة تدمّر التوحيد ؟

من المعروف ان الفارابي هو اول من حاول ردم الهوة بين الفلسفة والشريعة وسلط نور العقل على التنزيل . ولقد تميز من بعده ، تلاميذه واشهرهم :

- **الطبيب احمد بن الطيب السرخسي** : الذي كان معلما ونديما للخليفة العباسي المعتضد الى ان نبذه وقتله سنة 899 م .

- المفكر المتحرر **ابن الراوندي** المتوفى حوالي 910 م .

قال : « ان العقل البشري قادر على بلوغ معرفة الله وعلى التمييز بين الخير والشر » . وهو رأى يتفق وتعاليم الكثرة من شيوخ المعتزلة الذين سبق له ان كان واحدا منهم . فالوحي بناء على ذلك لا لزوم له مطلقا ، والمعجزات التي تقوم عليها دعوى النبوة جميعها باطلة » (فخري ، تاريخ ، ص 137)

- **ابو بكر محمد بن زكريا الرازي** : « اكبر خارج على العقيدة في التاريخ الاسلامي برمته واشهر مرجع طبي في القرن العاشر دون ريب » (ولد في الري حوالي 864 م . توفى سنة 925 او 932) .

وفي مقابل القائلين بلا عروبة الفارابي ، يواجهنا كاتب معاصر بموقف مختلف (انظر د . ناجي معروف .

الفارابي : عربي الموطن والثقافة ، ، الاعلام العراقية 1975) الذي يذهب الى اعتبار الفارابي من العلماء العرب استنادا الى عروبة اللسان كما في الحديث الشريف : « ليست العربية باب ولا ام انما العربية اللسان . ويرى انه مؤسس الفلسفة العربية بعد الكندي . والعربية كانت في الديار التي عاش

فيها الفارابي « لغة الدين والعلم والدولة » (ص 5) ويسترشد بكون حياته عربية ايضا لان حياة الفارابي كانت في بغداد/ دمشق/ حلب/ دمشق يقول : « وكانت نهاية حياته الحافلة بالمبتكرات العلمية بدمشق بعد ان عاش ثمانين سنة حيث توفي في خلافة الراضي بدمشق سنة 333 هـ/ 950 م ودفن بباب صغير .

ويضيف مبررا عروبة الفارابي : « الانسان من حيث يوجد لا من حيث يولد » واذا كان الفارابي قد ولد في فاراب فانه لم يرجع اليها بعد ذلك » والانسان من حيث يثبت لا من حيث ينبت » .

ولقد استفاد الفارابي تقافيا من اثر الكندي الذي نقل الهيات ارسطو الى العربية كما استفاد من وصل المنطق بالنحو ، وبحث في نظرية المعرفة فقال : « ان النحو قاصر على ضبط لسان العرب وان المنطق (نحو) يضبط سائر الالسن ويصونها عن الزلل » (ص 13) .

ويرى عبد الحميد العلوجي [1] ان الانسان ليس فقط بمكانه ولسانه ، بل هو ايضا بثقافته . وما يستحق التسجيل هو التالي :

1) ان الفارابي درس اللغة العربية والنحو والبلاغة على ابن السراج (المعروف بتوفيقه بين مدرستي الكوفة والبصرة في النحو) .

2) انه درس المنطق الشكلي على يوحنا بن حيلان (كان في بغداد سنة 295 هـ/ 908) .

3) انه غادر بغداد 330 هـ/ 942 م/ الى حلب/ فيكون قد عاش 30 سنة في بغداد .

ويلاحظ عبد المنعم حماده (من رواد الفلاسفة ، ص 128) : « وفي ذلك العصر لجأ المسلمون الى المنطق في نشر الدعوة الاسلامية ، ثم تحولوا الى علم الكلام ، وكانت هذه الظواهر اكثر وضوحا في العلوم الدنيوية التي اعتمدت على التجارب واقوال العلماء والمنطق . . . » . وفي الختام يمكن ان نسجل ملاحظاتنا على عصر الفارابي ، واهمها :

1 . تغلغل النفوذ التركي في الدولة .

2 . اشتداد الفتن والقلاقل والاضطرابات التي اضعفت الدولة « حتى خضعت الدولة العباسية الى سلطان آل بويه .

3 . اجتماعيا دخلت عناصر جديدة في المجتمع الاسلامي (عالمية الاسلام الاجتماعي والقومي : العرب ـ الفرس ـ الاتراك ـ الاكراد ـ الديلم . . وظهور الرق الابيض والاسود من الغلمان والنسوان ،

4 . تغدد الحركات الدينية والحركات السياسية ونشوب ثورات شعبية (الخوارج ، الزنج ، الشيعة) المعتزلة/ الاشعرية والغزالية والصوفية .

---

(1) الفارابي في العراق ، وزارة الاعلام ، 1975

5 . **الفارابي في بغداد سنة 310 هـ . تعلم على ابي بشر متى ويوحنا بن حيلان (المنطق) ، واجاد التركية والفارسية والعربية ، وربما كان يعرف اليونانية والسريانية ، (عالمية الثقافة) . ودرس علم النحو على ابن السراج (ابو بكر محمد بن السري بن سهل) . كما نبغ في علوم الموسيقى العربية النظرية**

6 . **ساء حال المسلمين في بغداد في عصر المقتدر بالله : « اما الآن فقد اصبحوا احزابا وشيعا متطاحنة تستطيع ان تخضب الطرق بالدماء ، كما فعلوا في ذلك الحين عند تفسير نص من النصوص ، كما حدث ايضا عندما ثار الحنابلة ورموا الطبري بالالحاد وحالوا دون دفنه »(1) .**

3/ اخوان الصفا

في القرن الهجري الرابع ، الميلادي العاشر ، وضع مجموعة من العلماء والعارفين موسوعة عرفت « برسائل اخوان الصفا » . ومن ابرز الاسماء المعروفة : ابو سليمان البسطي (المقدسي) ، علي بن هارون الزنجاني ، محمد بن احمد النهرجوري (المهرجاني) ، والعوفي وزيد بن رفاعة .

والحقيقة ان **القرن العاشر** قد شهد اروع الانجازات العلمية والفكرية كما شهد الانهيار المتصاعد في اسس الوحدة السياسية للامبراطورية الاسلامية التي كانت تمتد من نهر السند الى المحيط الاطلسي .

اما **اخوان الصفا** فقد نشأت حركتهم في البصرة واتخذت شكل « جمعية فلسفية دينية سرية » ، انطلقت من صفوف الاسماعيلية ، غلاة الشيعة الذين نشطوا ناشرين دعوتهم السرية السياسية بعد وفاة اسماعيل بن جعفر الصادق عام 760 .

ان غرض الاخوان من مبحث الاعداد « هو التدليل على ان **خواص الاعداد هي النموذج الذي انتظمت عليه خصائص الاشياء في الطبيعة** » . وان الباري رتّب الموجودات بحيث تكون « واحدا بالهيولى ، كثيرة بالصورة » .

لكن هل قال الاخوان بالنشوء والارتقاء ؟

ان التنضيد الثلاثي (نبات ، حيوان ، انسان) يتضمن نوعا من « التعاقب التاريخي» الذي اخذوا به مؤذنين بنظرية ـDarwin ـ في النشوء الارتقائي : ان النباتات سبقت الحيوانات بظهورها في العالم ، وان نسبة النبات الى الحيوان كنسبة الهيولى الى الصورة .

« فالحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على التامة الخلقة بالزمان في بدء الخلق ، وذلك انها تتكون في زمان قصير ، والتي هي تامة الخلقة تتكون في زمان طويل . . . »

---

(1) راجع : د . حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام ، ص 23 وما بعدها .

ونقول ايضا ان حيوان الماء وجوده قبل حيوان البر بزمان ، لان الماء قبل التراب ، والبحر قبل البر في بدء الخلق » . . (الرسائل ، ج2 ، ص181) .

وقال الاخوان ان النشدان المشترك بين الفلسفة والشريعة هو « التشبه بالاله بحسب طاقة البشر » (الرسائل ، ج3 ، ص: 30) .

4/ ابن سينا

ثلاثون سنة تفصل بين وفاة الفارابي وولادة ابن سينا . فمن هو ابن سينا ؟

هل هذا لقب من اصل عربي بمعنى « **السناء** » أم هو من اصل مصري قديم بمعنى « **الحكيم الكامل** » ام من اصل تركي مثل « سيا » .

او سرياني مثل « شيا » ثم انقلبت الشين سينا .

الخوارزمي يقول ان أبا علي بن الحسن كان في قرية قرب نيخايا . يقال لها سينا فسمى نفسه ابن سينا .

** ان ابن سينا ايراني الاصل ، شيعي ، **عربي الثقافة** ، من ابرز أعلام الفلسفة العربية . هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا / ابو علي/ الشيخ/ الرئيس . ولد في شهر صفر عام370 هـ/ اغسطس980 م/ في افشنه (بخاري) بالقرب من همدان) توفى في شهر رمضان عام428 هـ/ يوليو 1037 م .

عاش سبعة وخمسين عاما . حسب رواية جمعة (مرجع سابق) ، وحسب رواية د . ماجد فخري عاش ثمانية وخمسين عاما (تاريخ ص181) .

ويحلل د . جميل صليبا (تاريخ الفلسفة العربية ، ص210-211) شخصية ابن سينا الفلسفية : قائلا : « ومن العجيب ان يجيء مذهبه الفلسفي ابعد المذاهب عن تصوير حياته . فهو رجل قوي المزاج ، كثير الاضطراب ، محب للمغامرات ، مخلط في الشهوات ، ساع وراء اللذات ، لا يهدأ ولا يفتر ، ولكنه في مذهبه الفلسفي مؤمن بالخير والنظام والعقل والاعتدال والكمال ، وهو لم يكن متشائما ولا زاهدا في الحياة ولا متشككا . بل كان متفائلا يعتقد ان هذا العالم الذي نعيش فيه أحسن العوالم الممكنة » . فابن سينا والبيروني يمثلان الاتجاه العلمي والموضوعي الحر ، على حين ان الغزالي يمثل النزعة السلفية التقليدية » .

كان ابن سينا متعاليا في علمه ومعرفته ، يقول « انا اللسان قديما والزمان فم » . ويدافع عن ارستقراطية سلوكه العلمي والفلسفي بقوله : « لو كلّفت شراء بصلة لما تعلّمت مسألة». ويجمع مؤرخو الفلسفة قديما وحديثا على مكانته الفذة . يقول د . ماجد فخري (تاريخ الفلسفة ، ص182) :

ولابن سينا فضل كبير في تطوير التعبير الفلسفي وترقيته ، سواء في العربية التي وضع بها اكثر مؤلفاته

او في الفارسية التي الف بها كتاب « دانشامه » ـ وهو اول كتاب فلسفي كتب باللغة الفارسية اللاحقة لظهور الاسلام » . ومن ابرز اعماله :

1) كتاب الشفاء الذي يعتبره د . فخري بمثابة موسوعة للعلوم الاسلامية ـ اليونانية في القرن الحادي عشر . (وملخصه كتاب النجاة) .

2) كتاب الاشارات والتنبيهات .

3) رسالة في الحدود (شيمة رسالة الكندي في حدود الاشياء) .

4) اقسام العلوم النظرية (شيمة احصاء العلوم للفارابي) .

5) رسائل صوفية (الفلسفة الاشراقية/ المشرقة) .

6) حي بن يقظان (كتبه في اثناء سجنه في اصبهان) .



وتبقى شخصية ابن سينا المعرفية بحاجة الى كشف ، وهذا ما شغل الكثيرين من العلماء ومؤرخي العلم والفلسفة . ومن المهم ان نتفهم عصر ابن سينا ، وتطابق المعرفة الفلسفية فيه مع المعارف الاجتماعية والصراعات السياسية الكبرى . يلاحظ عبد المنعم حماده في كتابه المذكور سابقا (من رواد الفلاسفة ، ص 189) : « نشأ ابن سينا في وقت كانت الدولة العباسية تتهاوى فيه تحت ضربات الامراء الذين قاموا يستولون على زمام الامر في كثير من البلاد ولا يدينون للخلافة الا بالولاء الظاهري . ونعود فنقول ان البلد الذي نشأ فيه كان خاضعا لنفوذ الامراء السامانيين الذين كانوا يتنازعون فيما بينهم وكانوا خاضعين لتدخل النساء والوزراء في الحكم ، وكانوا معرضين لغزوات البلاد المجاورة » .

« وكانت الفلسفة وفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة واشتبكت على الخصوص بمسألة الخلافة والملك والامامة ، فاصبح الامام الحق شيئا والسلطان الغالب شيئا آخر ، وليس من محض المصادفات ان الفارابي كتب فيما بين القرن الثاني والقرن الثالث يصف فيه الامام الصالح على سنة الفلاسفة فيجعله من الاتقياء المعرضين عن المادة ، المقبلين على لذة الارواح ... » .

فانتشار المباحث الفلسفية لا يستغرب على الخصوص في عصر ابن سينا وفيما وراء النهر وخراسان ، لان الدعوة العلوية كانت على اقواهـا في تلك الاطراف النائية لان الفلسفة عقلية في كل زمان او مكان . . . اما في تلك الاطراف النائية فقد كانت في ذلك الزمن مطلبا يستمد القوة من قوة الاشواق العقلية وقوة المساعي السياسية وقوة الايمان بالدين . . » .

وجد ابن سينا طريقه معبدا بعد الكندي والفارابي واخوان الصفا ، كما عاش في عصر العلماء اللامعين مثل ابي الفضل الرازي في الطب ، والبتاني والخوارزمي في الفلك والرياضيات

انشأ البغدادي:	البيمارستان العام ، وانشيء الأزهر بالقاهرة
وعاصر ابن سينا:	الفردوسي (1020)
	المعري (1058)
	الشريف الرضي (1016)
	البيروني (1014)
	الهمذاني (1007)

كان كل هؤلاء الفلاسفة ينظرون الى الطب كفرع من فروع المعرفة ، بينما الفلسفة هي الشاملة لجميع المعارف والمؤلفة بينها لخدمة الانسان .

5/ أبو حيان التوحيدي

هو العلامة الاديب أبو حيان ، من تلاميذ العلامة ابي سليمان السجستاني (المتوفي عام1000 م) ومن معاصري التوحيدي : يحي بن عدى (تهذيب الاخلاق) ومسكويه (تهذيب الاخلاق) الذي يعتبر ان الله خلق كل شيء من لا شيء فلا يقيم وزنا لتعارض النظريتين الرائجتين في عصره : **نظرية الانبثاق** ونظرية كن فيكون (الخلق من عدم) .

ويرى مسكويه : ان الميزة الحقيقية للنفس هي اقتدارها على قبول الصورة المضادة في آن واحد .

أ ـ عاش أبو حيان التوحيدي في القرن الرابع الهجري . مزج الفلسفة بالأدب وقدم للجمهور حكمة شعبية .

نشأ في بغداد حيث ولد سنة310 هـ من ابوين فقيرين ، وكان ابوه تاجرا متنقلا يبيع من التمر المعروف باسم « **التوحيد** »[1] . درس الفقه والحديث وانشغل بالكلام والتوحيد ، واعتنى بالفلسفة والمنطق ، وانصرف الى البحث في اللغة والنحو ، واشتغل أخيرا بالتصوّف ، توفى ابو حيان ما بين410 و414 هـ (1023 م) .

---

(1) د . زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدي ، المؤسسة المصرية ، ص15 .

ب) حاول ابو حيان التوحيدي احالة « الفلسفة الى ثقافة شعبية يفيد منها العامة من الناس وينهلون من معينها شتى الوان المعرفة . وهذا هو السبب في تنوّع موضوعات فلسفيةٌ صرفة كالعلة والمعلول والمكان والزمان ، والخالق والمخلوقات ، والتوحيد والتنزيه ، والنفس والعقل ، والروح والمادة ، والعالم العلوي والعالي السفلي . . » (المرجع السابق ، ص108).

قال ابو حيان في مقابساته بنسبية « الحق » : ان الحق شيء نسبي لانه « لم يصبه الناس من كل وجوهه ، ولا أخطأوه من كل وجوهه ، بل اصاب منه كل انسان جهة » (المقابسة 64 ، ص259) .

ج) صنف الحياة على ثمانية اصناف متعاقبة : مراتب الحياة هي :

1) حياة الحس الحركة

2) حياة العلم المعرفة

3) حياة العمل الصالح

4) حياة الديانة السكينة

5) حياة الاخلاق المهذبة

6) حياة مستجمعة من جملة الحيوات السابقة : الكمال الاول

7) حياة الظن والتوهم

8) حياة العاقبة بعد الموت والمفارقة : الكمال الثاني

ووضع فوقها :

9) حياة الملائكة .

10) حياة الله عز وجل .

د) حجة العقل :

ان العقل هو الملك المفزوع اليه ، والحكم المرجوع الى ما لديه ، في كل حال عارضة ، وامر واقع ، عند حيرة الطالب ، ولدى الشاغب ، ويبس الريق ، واعتساق الطريق . . . نوره اسطع من الشمس ، وهو الحكم بين الجن والانس ، التكليف تابعه ، والذم والحمد قريناه ، والثواب والعقاب ميراثه . به ترتبط النعمة ، وتستدفع النقمة ، ويستدام الراهن ، ويتألف الشارد ، ويعرف الماضي ، فيقاس الآتي . شريعته الصدق وأمره المعروف ، وخاصته الاختيار ووزيره العلم وظهره الحلم وكنزه الرفق وجنده الخيرات ، وحليته الايمان ، وزينته التقوى ، وثمرته اليقين » .

هـ : الحسّيات معابر الى العقليات :

« ان كنت لا تجهلُ الفاضل ولا الفضل ، فكن الفاضل واكتسب الفضل . **فليس بين العلم والعمل سور** . وان كان سور فليس من حديد ، وان كان من حديد فالحديد ايضا يعالج بما يُلين به ويستجيب له » (الاشارات الالهية 101) .

و : توحيد الكلام والفلسفة والتصوف :

من افكاره : القول باستحالة وصف الذات الالهية/ وتبريره « الصمت عن المجهول انفع من الجهل بالمعلوم/ . . . وليس للخلق من الواحد الاحد الا الانيّة والهوية . فاما كيف ولم وما هو ، فانها طائرة في الرياح . . . » (الامتاع والمؤانسة ، ص124) . ان الوصف لغو/ الاشارة اليه هي « اشارة الى عين من غير كيف ولا اين ولا تمويه ولا مَينْ : عين ينبوع العيون ، وحقيقة ما كان ويكون ، على اختلاف القلق والسكون » .

ز : اللفظ للعامة والمعنى للخاصة

ايمان العامة/ ايمان الخاصة

التوحيد هو « اعتراف النفس بالواحد لوجد انها اياه واحدا من حيث هو واحد ، لا من حيث قيل انه واحد . وهذا هو الحد بين توحيد الجمهور بالتقليد وبين توحيد الخاصة بالتحقيق » .

وليس معنى قولنا وحّد فلان انه قال هو واحد ، فان هذا مفهوم العامة لا معقول الخاصة ، بل معنى قولنا « وحّد » اي عرفه واحدا ، وعلمه واحدا ، واثبته واحدا ، ووجده واحدا ، لا انه نفى عنه الثاني والثالث فصاعدا ! فكيف ذلك ، ولا ثاني له فينفي ، ولكن لانه واحد وحده ، بل هو وحده واحد ، لا على سبيل تنسيق العبارة على عادة اصحاب اللفظ ، ولا على تعقيب يقتضيه الف اكثر الخلق ، بل على لحظذات لا شوب فيها . وتجريد انيّة لا نعت لها ، واشارة الى هوية لا عبارة عنها »،(المقابسات ، ص369) ، في ابو حيان ، ص168) .

وهكذا الى التوحيد تنتهي الفلسفة باجزائها الكثيرة وابوابها المختلفة وطرقها المتشعبة » .

ح) فلسفة ازواج :

المعرفة والعلم :

المعرفة أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية
والعلم أخص بالمقولات والمعاني الكلية » .

ـ العلم والعقل

• العلم يقال على الآثار التي تثبت في الذوات بعد انقضاء الحركة .

•• القول يقال على ما ينقضي .

النفس والروح :

• النفس جوهر قائم بنفسه لا حاجة بها الى ما تقوم به/ مبدأ العقل

•• الروح محتاجة الى مواد البدن وآلاته/ مبدأ الحياة .

••• الانسان بالنفس لا بالروح/ وكل ذى نفس ذو روح .

التمام والكمال :

التمام أليق بالمحسوسات : ما اتم قامته

الكمال أليق بالأشياء المعقولة : ما اكمل نفسه

العلاقة والصداقة :

العلاقة ذات طابع مادي حسي

الصداقة ذات طابع روحي عقلي

***

الالفة للاشياء/ للمادة

الصداقة للاشخاص/ للنفس

الارادة والاختيار

كل مراد مختار/ ليس كل مختار مرادا

***

ط) مشكلة الانسان في فلسفة التوحيدي :

• الانسان يذم البخل مع غلبته على الناس ، ويمتدح الجود مع قلة ذلك فيهم

•• الانسان حريص على ما منع ، فالرخيص مرغوب عنه ، والغالي مرغوب فيه .

فما هو الانسان ؟ « الانسان هو الشيء المنظوم بتدبير الطبيعة للمادة المخصوصة بالصور البشرية ، المؤيد بنور العقل من قبل الاله/ ومن انه حي ناطق مائت ..

ـ حي من قبل الحس والحركة .

ـ ناطق من قبل الفكر والتمييز

ـ مائت من قبل السيلان والاستحالة

ـ فمن حيث هو حي شريك الحيوان الذي هو جنسه

ـ ومن حيث هو مائت هو شريك ما يتبدّل ويتحلّل .

•• ومن حيث هو ناطق هو انسان عاقل حصيف .

ومن حيث يبلغ الى مشاكهة الملك بقوة الاختيار البشري والنور الالهي ، أعني ينعت في حياته هذه التي وهبت له بدءا ، بصحة العقيدة وصلاح العمل وصدق القول ـ

هو ملك ، فان لم يكن ملكا فهو جامع لصفاته ومالك لحليته .

ولما كان جنسه مشتملا على التفاوت الطويل العريض ، كان نوعه مشتملا على التفاوت الطويل العريض ، ومن كان نوعه كذلك كانت آحاده كذلك ، وكما انّ الجنس يرتقي الى نوع كامل كذلك النوع يرتقي الى شخص كامل » (الامتاع والمؤانسة ج3 ، ص112- 113) .

« يا هذا ، أتدري من شيطانك ؟ انت شيطانك وانت الذي سهوت عنك بعدما بدوت ، وغرست بعدما طلعت ، وبعدت بعدما قربت ، واستوحشت بعدما انست ، واستبددت بعدما استعنت ، فآل امرك الى الخسر والضياع ووقف حالك على الغبن والخداع » (الاشارات الالهية 100-101) .

ي) هل الانسان حر ؟

1) ان من لحظ الحوادث والكوائن والصوادر والاواتي من معدن الالهيات أقرّ بالجبر ، وعرّى نفسه من العقل والاختيار والتصرّف والتصريف ، لان هذه وان كانت ناشئة من ناحية البشر ، فان منشأها الاول انما هو من الدواعي والبواعث والصوارف التي تنسب الى الله الحق .

2) واما من نظر الى هذه الاحداث والكائنات والاختيارات والارادات من ناحية المباشرين الكاسبين الفاعلين المحدثين اللائمين الملومين المكلفين ، فانه يعلها بهم ، ويلصقها برقابهم ، ويرى ان احدا ما اتى الا من قبل نفسه وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره وايثار شقائه .

3) والملحوظان صحيحان ، واللاحظان مصيبان ، لكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لانه ليس لكل أحد الوصول الى هذه الغاية ، ولا لكل انسان اطلاع الى هذه النهاية . (الامتاع والمؤانسة ، ج1 ، ص223) .

**

•

وخلاصة فلسفة التوحيدي انه لم يكن متفائلا بالانسان ، فهو بنظره : « قدرته محدودة واستطاعته متناهية واختياره قصير وطاقته معروفة . . » . ومع ذلك فانه لم يقصر في فلسفة الضحك . فلو سألناه ما هو الضحك ؟ لأجاب :

ان الضحك من فعل قوتين متضادتين هما القوة الناطقة والقوة الحيوانية ، نتيجة لاستطراق وارد على النفس . وحين تتجاذب النفس مرة الى داخل ومرة الى خارج ، او عندما تحكم مرة بان الشيء كذا ومرة بأنه ليس كذا ، فهنالك ينتج الضحك عن هاتين الحركتين المتضادتين (المقابسات ، 274) ،

« قد نرى من يضحك من عجب يراه ويسمعه او يخطر على قلبه ، ثم ينظر اليه ناظر من بعد فيضحك لضحكه ، من غير ان يكون شركة ، فيا يضحك من أجله . وربما اربى ضحك الناظر على ضحك الاول ، فما الذي سرى من الضاحك المتعجب الى الضاحك الثاني ؟ (الهوامل والشوامل ، 247) .

6/ ابو البركات البغدادي

هو هبة الله بن علي بن ملكا ابو البركات البغدادي . انه اسرائيلي النحلة ، يهودي المِلَّة ، مهتد في آخر عمره الى الاسلام ، وضع كتاب « المعتبر » ، وتوفى سنة 547 هجرية . في هذا الكتاب تبرز اصالته الفلسفية . اهم خصائص عمله الفلسفي ، ما يلي[1] :

1) حاول التوفيق بين الفلاسفة والمتكلمين ، بين العقل والايمان ، بين الفلسفة والدين ، بين نظرية الصدور عند ابن سينا ونظرية الخلق المتجدد المتكثر عند الجويني والغزالي وغيرهما .

2) هدم المبدأ المشائي الشهير : « لا يصدر عن الواحد الا واحد » ، وترك اثره في المفكرين اللامعين مما ساعد على تأييد النقل بالعقل ، الدين بالفلسفة :

قال ابو البركات : ان الجسم ليس واحدا بالحقيقة وفي ذاته بل هو واحد نتيجة للاتصال ، والغيرية التي في الجسم ليست غيرية آحاد ، وذلك لعدم وجود آحاد فيه . والجسم ايضا ليس بكثير متميز الآحاد ، بل هو واحد بالاتصال « وانما الغيرية في الجسم غير متميزة ولا منتهية الى آحاد ، بل ذاهبة في مدد الاتصال ، (المرجع السابق ، ص44) .

ورأى ابو البركات البغدادي ان الموجود قسمان :

1) **موجود الاعيان** : الذي يعرف بالادراك ، هو واحد بعينه مشترك لكثير من المدركين .

2) **موجود الاذهان** : « يختلف باختلاف الاشخاص حيث ينفرد الانسان الواحد بادراك ما في ذهنه خاصة ولا يشاركه انسان آخر في هذا الادراك لهذا الموجود الذهني . وموجودات الاذهان موجودة في الاعيان

---

(1) محمد جلال ابو الفتوح شرف : المذهب الاشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الاسلامي ، دار المعارف بمصر ، ط1 ، سنة 1972 ، راجع ص30-31-44 و63 .

لوجودها في موجود في الاعيان وهو الذهن والنفس التي يتصور فيها مّا يتصور من ذلك » (ص 30-31) .

وأضاف ايضا ان الموجود موجودان . بمعنى آخر :

1) موجود بذاته عن ذاته .

2) موجود وجب وجوده عن غيره ولم يجب له بذاته .

وبحث في العليّة فرأى لكل فاعل علة ، وليس كل علة فاعلا ، فالفاعل هو العلة الحقيقية (ص 34) . وعنده ان العلة اشرف من المعلول سواء في العالم الحسي او في العالم العقلي (ص 63) واستعمل عبارتي العلة والمعلول بمعنى الوجوب والامكان .

7/ ابن باجه

ابو بكر محمد بن يحيي (الملقب بابن الصائغ او ابن باجه) . ولد بسرقسطة اواخر الحادي عشر الميلادي ، وتوفى عام 1138 م **مسموما** في فاس .

ترك ابحاثا صغيرة ، وغرس بذور « **مبدأ وحدة النفوس** » ، وعمل على احياء معالم **العلم والفلسفة** . اهم كتبه « تدبير المتوحد » (Le régime du Solitaire) : ان غاية ابن باجه من مسألة تدبير المتوحد ان يثبت قدرة الانسان المتوحد المنتفع بحسنات الحياة ، البعيد عن مفاسدها ، على الاتصال بالعقل الفعال بمجرد نمو قواه الفكرية . . » (جمعه ، 81) و« يرشد الانسان المشتغل بشؤون الحياة الى سبل الوصول الى الكمال وهو يشير الى امكان ذلك/ الرجل بمفرده او لعدة رجال في درجة واحدة من الفكر وهم ذوو مقصد واحد وقد يستطيع ذلك اهل بلد بأسره لو كانت حياتهم تابعة لشروط الكمال » .

اما هنري كوربان (تاريخ الفلسفة ، ص320) فيرى ان تأمل الفيلسوف ، توحده ، يرمي الى بلوغ حالة من التجرد والتنزه . ومما لا شك فيه ان منهج ابن باجه سيجعل ابن رشد يختار طريقا فلسفيا مناقضا لطريق الغزالي . فبرأيه ان المعرفة النظرية يمكنها وحدها ان تقود الانسان الى معرفة الذات والعقل الفعّال . وهنا طريقان امام الفلسفة العربية في المغرب :

1) طريق ابن مسرّة ـــ ابن عربي
2) طريق ابن باجه ـــ ابن رشد

ومما يلاحظ ان طريق ابن باجه الى ابن رشد جمعت اعلاما كبارا ، من ابرزهم ابن السيد البطليوسي (نسبة الى بطليوس ، المولود سنة 444 هـ/ 1502 والمتوفي سنة 521 هـ/ 1127 . من اهم آثاره :

1) **كتاب المسائل** = قبل ابن طفيل وابن رشد توصل ابن السيد البطليوسي الى موقف نموذجي . فبنظره لا

يختلف الدين والفلسفة في موضوع ولا في غاية العقائد ، انهما يبحثان ويعلمان ذات الحقائق بأساليب متباينة ، ويتوجهان الى ملكات بشرية مختلفة .

ونسجل في هذه النبذة التاريخية السريعة ، شهادة ابن طفيل في ابن باجه ، يقول :

« قطع الجيل الاول من علماء الاندلس اعمارهم بمعاناة الرياضيات ، ثم خلفهم جيل ثان اشتغل بعلم المنطق دون ان يبلغوا فيه شطرا بعيدا . وخلف هؤلاء اخيرا فئة جديدة من العلماء فاقوهم حذقا في ميدان العلوم الفلسفية المجردة ولم يكن فيهم كما يقول (ابن طفيل) « اثقب ذهنا ولا اصحّ نظرا » من ابن باجه . انما حال دون « ظهور خزائن علمه » شيئان : موته الباكر وحبه للدنيا . لذلك جاءت اكثر رسائله ناقصة أو مخرومة من اواخرها كما يصرح هو نفسه في بعضها » (فخري ، تاريخ 358) .

8/ ابن طفيل

ابو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي ، ولد في مطلع القرن الثاني عشر الميلادي بوادي آش احدى مدن غرناطة ، وتوفي في مراكش عام 580 هـ/1185 م . من اهم اعماله :

حي بن يقظان : / اسرار الحكمة المشرقية : يبحث عن علاقة النفس البشرية بالعقل الاول. لم يقنع ابن طفيل برأي الغزالي الذي اكتفى في الاتصال بالتصوف ، ونهج طريق ابن باجه مظهرا **نمو الفكر الانساني** درجة فدرجة في شخص انسان منقطع بعيد عن مشاغل الحياة ، سليم من آثارها وأدرانها . واختار ابن طفيل مخلوقا لم يعلم من الحياة شيئا وقد نما عقله في الانفراد المطلق بذاته وتنبّه فكره بقوته وبدافع من العقل الفعّال ، فأحاط بفهم اسرار الطبيعة وحل أعضل المسائل الالهية (جمعة ، ص 98) .

وهنا نورد مثالا من الفلسفة الانتقادية التي مارسها ابن طفيل وابن رشد على فلسفة الفارابي بوجه خاص (راجع : اثر الفارابي في الفلسفة الاندلسية/ د . ماجد فخري/ الاعلام العراقية ، بغداد 1975) .

نقد الفارابي :

أ) **ابن طفيل** : يأخذ عليه اراءه في بقاء النفس وسعادتها والاقرار بحقيقة النبوة .

ب) **ابن رشد** :- يعتبر مذهبه في الصدور او الفيض مبنيا على مقدمات غير برهانية (نقد الفلسفة الظنية (الاعتقادية) .

- ينتقد الفارابي وابن سينا على قسمتهما الموجود الى ممكن وواجب ، ثم قسمتهما الممكن الى ممكن بذاته وواجب بغيره .

- ينتقد تذرعها بالقول ان العالم باسره ممكن بغية التدليل على وجود صانع له ، وعنده انه ليس من « المعروف بنفسه » ان العالم باسره ممكن .

ومقابل هذا النقد هناك اكبار **للفارابي** :

1) ابن باجه : تأثر خطاه في السياسة والاخلاق والالهيات والمنطق .

أ) الفلسفة السياسية : (تدبير المتوحد) (المدينة الفاضلة) :

المدينة الفاضلة	الامامية
الكاملة ↓ مدينة الكرامة ↓ المدينة الجماعية ↓ مدينة التغلب	

ب) **غاية المتوحد** : الاتصال بالعقل الفعّال

ج) **غرض العلم السياسي** : (التدبير) عند الفارابي وابن باجه :

1) **الفارابي** : غرضه هو ان تدبر به المدن وتصلح سيرة اهلها ويسددوا به نحو السعادة « وذلك بالارتقاء شيئا فشيئا من النظر في الافعال والسير والملكات الارادية » والمهن الملكية ، في اقسام المدن الفاضلة وغير الفاضلة حتى ينتهي الناظر فيه الى الاله جل ثناؤه « من حيث هو » المدبر الاول للمدينة الفاضلة « كما انه مدبر العالم » (فخري ، ص 9-10) .

2) **ابن باجه** : ينسج على منوال سلفه الفارابي في نظرته الى :

- ماهية العلم السياسي واهدافه
- التناظر بين العالم والمدينة/ وبين المدينة والبدن
- اشهر دلالات التدبير : « ترتيب افعال نحو غاية مقصودة » .

- **ثلاثة ضروب تدبيرية** :

- تدبير الاله للعالم
- تدبير المدينة
- تدبير المنزل

يضاف الى ذلك : **نظرية النوابت** : (وهي الفئات الطفيلية الخارجة على سنن المدينة بوجه ما) وهي :

1) فئة المتقنصين طلّاب الكرامة او الرئاسة او اليسار - دون السعادة الحقة)

2) فئة المحرّفين يحرّفون شرائع المدينة على هواهم لبلوغ مآرب اهل المدينة الجاهلة .

3) فئة المارقين (المقصرين عن ادراك غرض واضع الملّة) .

4) فئة المتخيلة (المكتفين بتخيل اغراض المدينة الفاضلة والمقصرين في ادراكها) .

(ان آفة النوابت بمنظور الفارابي هي « انه لا يحصل من آرائهم أيّ اجتماع اصلا بل هم ينتشرون بين ابناء المدينة كما ينتشر الشيلم في الحنطة او الشوك في الزرع . دون ان تربط بينهم رابطة خلقية او سياسية او دينية ، وهي الشرط اللازم لقيام مجتمع بشري اصيل ، فاضل او غير فاضل . . . (ص12) .

وعند ابن باجه تخلو المدينة الفاضلة من النوابت، ولا تخلو منها المدن الاربع الناقصة : « فمن وقع على رأي يخالف رأي اهل المدينة الناقصة التي ينتمي اليها ، سواء اكان هذا الرأي كاذبا او صادقا ، فهو من النوابت بمعناها العام ، ومن وقع على رأي صادق كان من النوابت بمعناها كما مر ، وهؤلاء هم الذين يرجى على يدهم انبثاق المدينة الفاضلة عن مضاداتها من المدن غير الفاضلة . فكأنّ ابن باجه اراد من وراء هذا القول من النوابت وضع نظرية سياسية تعلل صدور المدينة او الدولة الفاضلة عن مضاداتها . . . » (فخري ، اثر الفارابي ، ص13) .

د :) **المعرفة والسعادة :**

1) **الفارابي :**

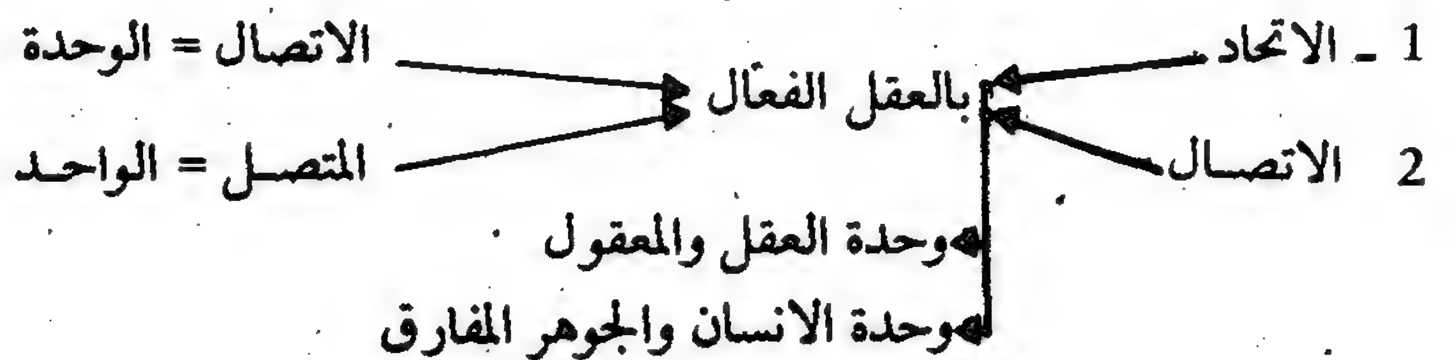
× الانسان محتاج الى مبادىء عقلية يسعى بها نحو الكمال (فصول منتزعة ص97) .

×× المبادىء الطبيعية التي في العالم غير كافية في ان يصير بها الانسان الى الكمال الذي لاجل بلوغه كوّن الانسان (ص197) .

××× السعادة لا تكون للانسان بغير القوة النظرية وذلك « اذا استعمل المبادىء والمعارف الاول التي اعطاه اياه العقل الفعال (السياسة المدنية ، ص73) .

2) **ابن باجه :**

× في رسالته (اتصال العقل بالانسان ص156 -166) ، يحدد المفاهيم التالية :



×× **البرهان** (التعاليق على ايساغوجي) : هو الصناعة التي تعطي قوانين التوصل الى ادراك العلم اليقين في هذه الموجودات والصنائع التي تشتمل عليها الفلسفة » .

xxx **الجدل** هو الصناعة المشتملة على الموجودات من خيث يستعمل فيها الاثبات والأبطال بالطرق المشهورة » .

xxx السوفسطائية « الصناعة المشتملة على الموجودات من حيث يموّه او يغالط بها ويصوّر الحق بصورة الباطل والباطل بصورة الحق » . ومبلغها التغليط في الحق والصدّ عنه » .

xxx **نهاية النظر المنطقي** : هي البرهان « اي تحديد شروط العلم اليقيني دون سواه/ (فخري ص 17) .

9/ السهروردي وابن عربي

1) يحي شهاب الدين السهروردي :

ولد في سهرورد ، قرب مدينة زنجان (شمالي غربي ايران) سنة 549 هـ/ وتوفى سنة 587 في عهد الملك الظاهر الايوبي الذي اعدمه بأمر من والده صلاح الدين الايوبي ، المتوفى سنة 589) سنة 1191 م .

كيف قتل شهاب الدين ؟

بالموت جوعا/ بالسيف/ بالحرق/ خنقا بوتر . وتذكر الروايات ان الملك الظاهر (توفى سنة 613 هـ) عاد فندم على فعلته واقتص من خصوم السهروردي الذين تسببوا بموته « (اللمحات ص 12) .

2) محمد بن علي بن محمد بن احمد بن عبد الله الشيخ محي الدين ابو بكر الطائي الحاتمي الاندلسي المعروف **بابن عربي** .

ولد بمرسية الاندلس سنة 560 هـ/1165 م وتوفى في الشام سنة 638 هـ . /1240) .

من شعره :

نفسي الفداءُ لبيض خرَّدٍ عَرَبٍ
لعبن بي عند لثم الركن والحجرِ
ما أستدلُ اذا ما تهتُ خلفَهُم
الا بريحهم من طيِّب الاثرِ
غازلتُ من غزلي فيهن واحدة
حسناء ليس لها أختٌ من البَشر
ان اسفرت عنْ محيّاها أرتك سنىً
مثل الغزالة اشراقا بلا غِيَرَ
للشمسِ غرّتها ، لليل طرّتها
شمسٌ وليلٌ من أحسنِ الصور

الرب حقٌ والعبد حق
يا ليت شعري من المكلّف ؟
ان قلتَ عبدٌ فذاك ميتٌ
او قلتَ ربٌ انّى يكلّف ؟

ويقول في نقد النفس :

« ان نفسي ادّعت فوق حالها من جهة ما اعطاها الله من العلم ، ولو كانت متحققة تحققا عقليا مقدسا الهيا يغنيها عنها ، لم تلتذ بدخول الجنّة »

10 / ابن رشد

ذروة الفلسفة العربية وآخر قممها . المفكر الحر محمد بن احمد بن رشد . ولد عام 520 هـ/ في قرطبة 1126 م/ وتوفى عام 595 هـ 10 ديسمبر 1198 م في مراكش .

درس ابن رشد الشريعة الاسلامية على الطريقة الاشعرية وتخرج في الفقه على مذهب الامام مالك ، ولهذا يوجد شبه بين آرائه الشرعية والفقهية وبين ميوله الفلسفية .

لقد امتاز فلاسفة العرب بأن يضيفوا الى تعاليم ارسطو نظرية عقول الدوائر او الكريات الكامنة بين المتحرك الاول وبين العام وانتحلوا فكرة الانبثاق العام والمقصود بها ان الكائنات جميعها انبثقت وصدرت عن الله . . . التجأ فلاسفة العرب الى هذا المذهب الانبثاقي ليطهروا تعاليم ارسطو من مذهب الثنوية اي اشتراك القوة والمادة في خلق العالم وليملأوا الفراغ الفاصل بين القوة القائمة بذاتها او القوة المحض وبين المادة الأولى . . . (جمعة ، 157) . من اساتذته البارزين : ابن باجه وابن طفيل سنة 1169 قدّمه ابن طفيل الى الخليفة ابي يعقوب يوسف . فنجم عن لقائه امران ،
1) تعيينه قاضياً على اشبيلية .

2) اقدامه على تفسير كتب ارسطو وتلخيصها للخليفة ثم تولى منصب قاضي القضاة في قرطبة ، وفي العام 1184 اصبح الطبيب الخاص للخليفة في البلاط المراكشي خلفا لاستاذه ابن طفيل . وفي هذا العام توفى ابو يعقوب ، فخلفه ولده ابو يوسف (المنصور) . وفي العام 1194 انقلب البلاط على ابن رشد وامر باحراق كتبه وابعاده الى اليسانه . انها محنة الفلسفة العربية باسرها ـ وقد تكون وفاة ابن رشد العام 1198 ذات دلالة بالنسبة الى مستقبل **هذه الفلسفة** .

لقد ابرز ابن رشد اعمق التزامه بالفلسفة العقلية حين سعى للتأليف بين وجهي الحقيقة القديمة : الفلسفة والشريعة . فروج للوحدة الحقيقة مثل : (اخوان الصفا في القرن العاشر ، وهذه الوحدة من مفترضات النظام الفلسفي (الكندي ، الفارابي ، ابن سينا ، الاشراقية) .

وبينما قال ابن سينا بتفوق الفلسفة على الشريعة ، ونقضه الغزالي بأقراره تفوق الشريعة على الفلسفة ، قال ابن رشد بتكافؤ الفلسفة والشريعة ، وزاد ان الفلاسفة هم الراسخون في العالم[1]!

ولقد قيل ان الغزالي طعن الفلسفة طعنة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة » . ذلك ان التهافت ، يعني تناقض/ الفلاسفة = تناقض افكارهم وتعارضها وتساقطها فرد ابن رشد بنفي النفي (تهافت التهافت) معلنا حرب الرأي الرأي ، والدليل الدليل .

وجاء في ردّه على منهج الغزالي في التهافت ما يلي :

« قلت ان مقابلة الاشكالات بالاشكالات ، فليس تقتضي هدما وانما تقتضي حيرة ، وشكوكا عند من عارض اشكالا بأشكال ، ولم يبن عنده احد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله . واكثر الاقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك توخى عند ضرب اقاويلهم بعضها ببعض ، وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض . وتلك معاندة غير تامة . والمعاندة التامة هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الامر في نفسه ، لا بحسب قول القائل به » (ص212) .

ويضيف : « لا يليق هذا الغرض به وهي هفوة من هفوات العالم ، فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحيير العقول » (416) .

11/ عبد الرحمن بن خلدون

ولد في تونس سنة 732 هـ ، وتوفى في مصر سنة 808 هـ/ 1406 .

هو عبد الرحمن / بن محمد بن محمد/ بن خلدون / ولي الدين/ التونسي / الحضرمي/ الاشبيلي/ المالكي . في الفلسفة رائده الغزالي . وليس ابن رشد ، وهدفه « ابطال الفلسفة وفساد متنحليها » . يعتمد ابن خلدون في تقييم الفلسفة مقاييس ذات اصول دينية كلامية . ينتقد اعتباطية القول بانتهاء سلم الكائنات الى عقل اول ، « لان طبيعة الوجود اوسع جدا واكثر تعقيدا مما يظن الفلاسفة لقصر نظرهم » . ويعيد جميع الاحداث في عالم العناصر الى قضاء الله وقدره المباشر . لكن كيف مع اخضاعه « مجرى الاحداث التاريخية للارادة الالهية » يعمد الى وضع دراسة نقدية للتاريخ ؟ . هنا لا بد من اشارة هامة اوردها ايف لاكوست (ابن خلدون ، بيروت1974 ، ص49- 50) . تقول ان الآبلي هو الاستاذ المفضل لابن خلدون « ويبدو انه قام بدور اساسي في التكوين الثقافي للمؤرخ المقبل . ان الآبلي هو احد اشهر فلاسفة العصر . فهو شارح ومكمل الفلاسفة العقلانيين العظام امثال : ابن رشد وابن سينا والفارابي والرازي . لكن المغرب عرف في القرن الرابع عشر مرحلة رجعية التدين ، اعتبرت مؤلفات هؤلاء الفلاسفة مشبوهة ، ولم تعد تدرّس بشكل عام . . وبفضل الآبلي استفاد ابن خلدون طوال ثلاث سنوات من تعليم فلسفي ، ومن تكوين عقلاني فريد بالنسبة لتلك المرحلة التي كانت ظلامية »

(1) المرجع : ابن رشد : تهافت التهافت/ 1 ، و2/ تحقيق د . سليمان دنيا/ ذخائر العرب37/ دار المعارف بمصر1969) .

12 / فلاسفة البعث الديني والبعث القومي

أ) جمال الدين الافغاني :

ولد سنة 1839 في اساد اباد الافغانية . انتقل منها الى طهران والنجف ، وفي سنة 1853 ، وصل الهند وزار مصر لاول مرة سنة 1869 . وانتقل منها الى اسطمبول ، وعاد سنة 1871 الى مصر . ضم في حلقات مدرسية / اديب اسحق ، عرّابي باشا الخ . ارتحل الى باريس وتعاون مع عبده سنة 1884 على اصدار « العروة الوثقى » . وعاد الى اسطمبول سنة 1892 ، وتوفى سنة 1897 .

حجّته الكبرى :

ان الاسلام هو دين العقل ، لان « عقائده الرئيسية قابلة للبرهان العقلي وخالية من اي عنصر غيبي » . (هل هناك دين كذلك) ؟)

يقول الافغاني : هناك فلسفتان : فلسفة تقول ان لا شيء في هذا العالم وعلينا بالتالي الاكتفاء بقطعة قماش وحفنة طعام . وفلسفة تقول ان كل شيء في العالم جميل ومرغوب ، ويجب ان يكون ملكنا . والفلسفة الاخيرة هي التي ينبغي ان تكون فلسفتنا . واما الاولى فلا قيمة لها ولا ينبغي ان تسترعي انتباهنا » . وتمتاز فلسفة الافغاني بالدفاع عن وحدة الاديان الكبرى في سبيل دين عقلاني جديد .

ب) محمد عبده :

ولد في محلة نصر ، سنة 1849 (التقي الافغاني سنة 1871) دخل الازهر سنة 1866 . اصدر مع الافغاني العروة الوثقى سنة 1884 . في سنة 1885 تولى منصبا تعليميا في المدرسة السلطانية في بيروت ، وكانت محاضراته تتناول العلوم اللغوية والفقهية مع مواضيع المنطق والفلسفة والكلام . من ابرز مؤلفاته الفلسفية للدين : (رسالة التوحيد) حيث يشدد على الضرورة الاجتماعية .

ج) ساطع الحصري :

ولد في صنعاء ، مركز ولاية اليمـن سنة 1880 من ابوين حلبيين ، حيث كان والده يعمل رئيسا لمحكمة استئناف الجزاء في ولاية اليمن ايام الدولة العثمانية .

عمل في السلك الاداري العثماني فعين قائمقام ولاية قصوة على الحدود النمساوية البلغارية . وبلنكسار الدولة العثمانية ترك ساطع الحصري تركيا واقام في البلاد العربية .

تولى منصب وزير المعارف في الوزارة السورية التي قامت باعلان الاستقلال السوري في 8 اذار سنة 1920 . اقام في ايطاليا ومصر والعراق ولبنان وسوريا حيث عمل بعد استقلالها مستشارا فنيا لوزارة المعارف ووضع اسس تعريب نظام التربية . ومنها انتقل سنة 1947 الى مصر ودرس في معهد التربية العالي بالمنيرة والقى محاضرات في نشوء الفكرة القومية في الجمعية الجغرافية . وعين اول مدير لمعهد الدراسات العربية العالية في القاهرة (جامعة الدول العربية) واستقال سنة 1958 معتزلاً جميع الاعمال الرسمية . توفي سنة 1968 .

3 . تراتب زمني للفلاسفة والمفكرين المتفلسفين

فيما يلي لوحة تاريخية توجز لنا بالتسلسل اهم اعلام الفلسفة العربية ومفكريها

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
- النزاع على الخلافة واغتيال عثمان بن عفان سنة 656 م				
- الامام علي بن ابي طالب			40 هـ/ 661 م	
- معبد الجهني			699 م	اعدم في دمشق/ متكلم
- الحسن البصري	البصرة		728 م	
- الجعد بن درهم			117 هـ/ 735 م	
- غيلان الدمشقي			743 م	اعدم في دمشق/ متكلم
- جهم بن صفوان			127 هـ/ 745 م	
- واصل بن عطاء	البصرة		748 م	معتزل
- عمرو بن عبيد	البصرة		762 م	معتزل
- الامام جعفر الصادق			148 هـ/ 765 م	
- جابر بن حيّان			776 م	
- ابراهيم بن الادهم			776 م	
- رابعة العدوية	البصرة		801 م	
- معروف الكرخي	بغداد (اسسها المنصور سنة 762 م		815 م	
- بشر بن المعتمر			815 م	
- ثمامة بن اشرس			828 م	
- منصور بن عمّار	بغداد		839 م	

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
ـ ابو الهذيل العلاف	البصرة	135 هـ	235 هـ/ 841 م	
ـ ابو موسى المردار			841 م	
ـ بشر بن الحافي			842 م	
ـ ابراهيم النظام	البصرة		845 م(835)	معتزل
ـ ابو بكر الاصمّ			معاصر للنظام	معتزل
ـ ابو علي الاسواري			معاصر للنظام	معتزل
ـ معمر بن عباد			معاصر للنظام	معتزل
ـ هشام الغوطي			معاصر للمأمون	معتزل
ـ عبد الله بن كلاّب			240 هـ/842 م	سلفي
ـ ابو يعقوب الشحام	البصرة		847 م	معتزل
ـ جعفر بن مبشر	بغداد		849 م	معتزل
ـ احمد بن ابي دؤاد	بغداد		855 م	معتزل
ـ ابو جعفر الاسكافي	بغداد		855 م	معتزل
ـ ذو النون المصري			857م	
ـ عباد بن سليمان			864م	
ـ عمرو بن بحر الجاحظ	البصرة		868 م	معتزل
ـ ابن الكرّام			869 م	
ـ السقطي			870 م	
ـ المحاسبي	البصرة		870 م	
ـ ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي	الكوفة	185 هـ/ 796 م	260 هـ/ 873 م (ت 866 م)	
ـ ابو حفص الحدّاد			873 م	
ـ ابو يزيد البسطامي			874 م	(الاتحاد بالله)
ـ احمد بن الطيب السرخسي	تلميذ الفارابي معلم المعتضد		قتل سنة 899 م	

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
ـ ابو الحسين الخياط	بغداد		902 م	معتزل
ـ المكي (استــاذالحلاج)			909 م	
ـ ابن الراوندي			910 م	
ـ ابو علي الجبائي	البصرة		915 م	معتزل
ـ الحسين بن الحلاّج	بغداد	858 م	922 م	صوفي
ـ ابو القاسم البلخي	بغداد			
الكعبي	بغداد		931 م	معتزل
ـ ابو بكر محمد بن زكريا الرازي	السرّى	864 م(854 م)	925 م/ او932 م	طبيب ، فيلسوف
ـ ابو هاشم الجبّائي	البصرة		933 م	معتزل
ـ محمد بن عبد الله بن مسرّه	قرطبة	269 هـ/883 م	319 هـ/931 م	كتاب التبصرة/ كتاب الحروف
ـ ابو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري	البصرة	260 هـ/ 873م	345 هـ/ 935 م	مقالات الاسلاميين
ـ ابو منصور الماتريدي			333 هـ/ 944 م	الماتريدية/ الاشعرية
ـ الشبلي			945 م	
ـ ابو نصر الفارابي	فاراب	(257-870 م) (259-872 م)	339 هـ/950 م دمشق	كتاب السياسة/ احصاء العلوم/ المدينة الفاضلة/ كتاب الموجودات/
ـ التسترّى (استاذ الحلاج)			986 م	
ـ عبد الرحمن بن اسماعيل الاقليدي	القرن العاشر الاندلس			
ـ المطهر بن طاهر المقدسي	(فيلسوف ، مؤرخ من القرن الهجري الرابع)			البدء والتاريخ
ـ ابو عثمان سعيد بن فتحون	الاندلس ـ القرن العاشر) وضع كتاب			شجرة الحكمة

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز اثاره
ـ ابو الحسن العامري	نيسابور	مطلع القرن الهجري الرابع	381 هـ/992 م	
ـ اخوان الصفا	الرسائل وضعت سنة 373 هـ/ 983 م			العوفي
ـ ابو سليمان	محمد بن معشر البسطي المقدسي			زيد بن رفاعة
ـ علي بن هارون الزنجاني (ابو الحسن)				
ـ محمد بن احمد الهرجوري (المهرجاني)				
ـ مسلمة بن احمد المجريطي (فلكي ورياضي لامع في الاندلس			1008 م	تنسب اليه الرسالة الجامعة/ وغاية الحكم
ـ الشريف الرضي و(نهج البلاغة ـ Le chemin de l'éloquence)			406 هـ/ 1015 م	
ـ ابو بكر الباقلاني			1013-403	اشعري/ كتاب التمهيد
ـ ابن الخمّار: ابو الخير الحسن بن سوار البغدادي		942-331 م	1017-407 م	
ـ ابو حيان التوحيدي	بغداد	310 هـ/ 932 م	413 هـ/ 1023 م	اشعري
ـ ابو ريحان البيروني	بالقرب من خوارزم		1030-421973-362	
ـ ابو اسحق الأسفراييني			1027-418	تهذيب الاخلاق
ابن مسكويه			1030- 421 م	الاحكام السلطانية
ـ الماوردي		991	1031 م	
ـ القاضي عبد الجبّار			1035 م	اشعري
ـ عبد القاهر البغدادي			429 هـ/ 1037 م	
ـ ابو علي الحسين بن سينا	افشنة	370 هـ/ 980 م	428 هـ/ 1037 م	الشفاء/ الارشاد والتنبيهات الخ

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
ـ ابو علي محمد بن الحسين بن الهيثم	البصرة	965 م	430 هـ/ 1038 م	
ـ سعيد بن ابي الخير			1049 م	
ـ محمد بن عمّر (ابن برغوث)			1052 م	
ـ ابو العلاء المعرّي	معرّة النعمان	363 هـ/ 973 م	449 هـ/ 1057 م	
ـ ابو مسلم عمرو بن خلدون الحضرمي (تلميذ المجريطي)			1057 م	
ـ ابن حزم الاندلسي (الظاهري)	قرطبة	383 هـ/ 994 م	454 هـ/ 1063 م او 1064 م	طوق الحمامة/ كتاب الابطال
ـ صاعد بن صاعد الاندلسي			1070 م	مؤرخ فلسفة وطب
ـ القشيري			465 هـ/ 1072 م	اشعري
ـ القارمذي			475 هـ/ 1084 م	صوفي

ـ الكرماني تلميذ المجريطي ـ نقل معه رسائل الاخوان الى الاندلس 1066 م

ـ امام الحرمين الجويني (درب الغوالي على المنطق والكلام والفلسفة)
478 هـ/ 1085 م اشعري/ كتاب الارشاد

ـ ابو البركات البغدادي (اسرائيلي النحلة يهودي الملة ، مسلم في آخر حياته) 547 هـ/ 1152 م كتاب المعتبر

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
ـ ابو حامد الغزالي	طوس	450 هـ/ 1058 م	505 هـ/ 1111 م	احياء علوم الدين ، تهافت الفلاسفة الخ
ـ ابن السيد البطليوسي	بطليوس	444 هـ/ 1052 م	521 هـ/ 1127 م	كتاب المسائل
ـ ابن تومرت			524 هـ/ 1130 م	اشعري

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
ـ ابو بكر محمد بن يحي بن باجه	سرقسطه	اواخر الحادي عشر	(فاس) 1138 م	تدبير المتوحد
ـ الشهرستاني			548 هـ/ 1153 م	الملل والنحل
ـ ابو بكر محمد بن طفيل	آش/ غرناطة	مطلع القرن 12	مراكش 580 هـ/ 1185 م	حي بن يقظان
ـ شهاب الدين يحي السهروردي	زنجان	549 هـ	589 هـ/1191 م	التلويحات/ المقاومات حكمة الاشراق
ـ محمد بن احمد بن محمد بن رشد	قرطبة	520 هـ/1126 م	595 هـ/ 1198 م	الكليات/مناهج الاداب تهافت التهافت
ـ فخر الدين الرازي	الرّي	(1149) 548 هـ/ 1153 م	(1209) 606 هـ/1210 م	فقيه ـ متكلم اشعري
ـ البوني			622 هـ/12225 م	
ـ فريد الدين يوسف العطار			1229 م	
ـ عبد اللطيف البغدادي			629 هـ/1232 م	
ـ عمر بن الفارض			1235 م	
ـ محي الدين بن عربي	مرسية/ الاندلس	560 هـ/1165 م	638 هـ/1240 م	
ـ جلال الدين الرومي			1273 م	
ـ نصير الدين الطوسي			1273 م	
ـ حافظ الدين النسفي			1301 / او/1310	كتاب العقيدة
ـ احمد بن تيمية	حرّان	1262 م(1263)	1327 م(1328)	
ـ عضد الدين الايجي			756 هـ/1355 م	اشعري/ كتاب المواقف
ـ التفتزاني			1390 م	متكلم/ شرح العقيدة
ـ الآبلي				استاذ عبد الرحمن خلدون

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
ـ عبد الرحمن بن خلدون	تونس	732 هـ/ 1232 م	808 هـ/1406 م	المقدمة/ تاريخ ابن خلدون
ـ الجرجانـي (السيدالشريف)			816 هـ/ 1413 م	اشعري/ التعريفات
ـ عبد الله الجيلي			1428 م	
ـ تقي الدين احمد علي المقريزي	مصر	1362	1442	اغاثة الامة بكشف الغمّة/ القاهرة57
ـ السنوسي			895 هـ/1490 م	
ـ الدوائي			1501 م	من علماء الكلام بعد ابن تيمية
ـ البرقلي			1573 م	
ـ اللقاني			1631 م	
ـ السيلكوتي			1657 م	
ـ محمد بن عبد الوهاب	الجزيرة العربية	1703	1787 م	
ـ الباجوري			1860 م	
ـ رفعت بدوي رافع الطهطاوي	مصر	1801	1873 م	الاعمال الكاملة، بير
ـ خير الدين التونسي	القوقاز	1810	1891 (تونس)	اقوم المسالك في معرفة احوال المالك
ـ اديب اسحق	سورية	1856	1885 م	
ـ عبد الله النديم		1844	1896 م	
ـ جمال الدين الافغاني	اساداباد	1839 م	1897 م	(مجلة العروة الوثقى
ـ عبد الرحمن الكواكبي	حلب/ سورية	1849 م	1903	طبائع الاستبداد/ ام القرى
ـ مصطفى كامل	مصر	1874	1904 م	
ـ محمد عبده	محلة نصر	1849 م	1322 هـ/ 1905 م	رسالة التوحيد

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
ـ نجيب العازوري	لبنان		1916	يقظة الامة العربية (باريس 1905)
ـ سعد زغلول	مصر	1857 م	1927	
ـ فرح انطون	طرابلس الشام	1874 م	1922	
ـ محمد رشيد رضا	طرابلس الشام	1865	1935	مجلة المنار/ الوحي المحمديآلوحدة الاسلامية
ـ عبد الحميد بن باديس	القسطنطينية الجزائر	1889	1940	صحيفة المنتقد/ الشهاب/ العرب في لغة القرآن/ الاسلام الذاتي والاسلام الوراثي
ـ علي عبد الرزاق	مصر	1888	1966	
ـ ساطع الحصري	صنعاء/ اليمن	1880	1968	العروبة اولا (الاقليم)
ـ زكي نجيب الأرسوزي	سورية	1900	1969	المؤلفات الكاملة دمشق/4 اجزاء
ـ كمال جنبلاط	المختارة/ لبنان	1917	1977	ثورة في عالم الانسان الديموقراطية الجد فيما يتعدى الحرف ا

ـ فلاسفة ومفكرون معاصرون :

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
1 ـ عبد الرحمن بدوي	مصر			الزمان الوجودي43 دراسات في الفلسفة الوجودية 1961
2 ـ رينه حبشي	لبنان			مؤلفات فلسفية بالفرنسية/ راجع مرشد المراجع

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز اثاره
3 ـ زكي نجيب محمود	مصر			خرافة الميتافيزيقيا 1953 / المنطق الوضعي 57 / نحو فلسفة علمية 1958
4 ـ ميشيل عفلق	سورية			في سبيل البعث ، معركة المصير الواحد، البعث والتراث
5 ـ ادمون رباط	حلب	(الوحدة السورية والمصير العربي)		
6 ـ شارل مالك	لبنان			الأثار الكاملة/ المقدمة
7 ـ قسطنطين زريق	دمشق			الوعي القومي/ نحن والتاريخ

مؤرخو الفلسفة المعاصرون :

ـ يوسف كرم	لبنان		1959	
ـ ماجد فخري	لبنان			تاريخ الفلسفة الاسلامية/ دراسات في الفكر العربي
ـ حسين مروّه	لبنان			النزعات المادية في الفلسفة العربية والاسلامية (1-2)
ـ جميل صليبا	سورية			تاريخ الفلسفة العربية
ـ البرت حوراني				الفكر العربي في عصر النهضة

2-6 طرائقية الفلاسفة العرب

الطرائقيّة الفلسفية :

هل انتج الفلاسفة العرب طرائقية فلسفية (Méthodologie) ، وبتعبير آخر هل يمكن تصور الفلسفة العربية خالية من الطرائقيّة ؟ ان الطرائقيّة هي مجموع المناهج التي يستعملها الفلاسفة العرب في وضع فلسفتهم بلورة ونقدا ، وفي التعاطي مع الفلسفات الاخرى انتسابا وتمثلا او انتقادا . لقد بات معروفا الآن مدى الترابط بين غاية المعرفة ووسائلها ، وبات واضحا ان كل نمط معرفي يواكبه نمط طرائقي فلا معرفة بدون طريقة ، ولا طريقة قائمة بذاتها صالحة لكل انواع المعارف . ومما يلاحظ ان الطريقة المعرفية العامة التي تميّزت بها الفلسفة العربية ، حين كانت تدعى علم العلوم ، اخذت طريقها هي الاخرى الى التمايز التخصصي . فللفلسفة العامة طرائقية عامة ، ولكن مع تبلور المعرفة الدينية كشكل مستقل من اشكال الوعي الاجتماعي كان لا بد للطرائقية ان تتبلور على خط مواز او مماثل . وكذلك الحال بالنسبة الى المعرفة العلمية وطرائقيتها ، والمعرفة الفلسفية وخصوصيات الطرائق المنهجية المتنوعة بتنوع الفلاسفة انفسهم .

اننا نفترض وجود طرائقية عامة واحدة لكل الفلسفة العربية ، موضحين انها تمتاز في الآن ذاته بغنى وتنوع كبيرين : ففي هذه الطرائقية تتلاقى وتتقاطع طريقة المعرفة العلمية الوضعية بطريقة العلم التاريخي (الرازي وابن خلدون مثلا) ، وتتصادم وتتمايز طريقة المعرفة الاعتقادية الفلسفية (الغزالي) عن طريقة المعرفة الفلسفية الانتقادية (ابن رشد) ، فضلا عن خصوصية طريقة المعرفة الدينية وشتى انواع المناهج الفلسفية العلمية والتاريخية (المعرفية عموما) من الكندي حتى تقي الدين المقريزي (تلميذ ابن خلدون) - القرن الخامس عشر) .

1 . الفلاسفة العرب : المعرفة والطرائقية

ان مضمون المعرفة لا ينفصل عن شكلها ولا عن طريقة بلوغها اكتناها واكتشافا . وبقدر ما تكون المعرفة الفلسفية وعيا ناتجا عن اكتشاف علاقة بين ظاهرتين ، او عدة ظواهر ، فان طريقة هذا الاكتشاف تلعب دورها المحدّد بالنسبة الى فلسفة الفيلسوف ، الى معرفته الفلسفية بالذات . والمعرفة - او الحقيقة

كهدف عام للفلسفة العربية ـ سوف تضع الفلاسفة العلماء ونقاد الفلسفة امام سبل متعددة تتلاقى بشكل او بآخر عندما يمكن تسميته الطرائقية العامة للفلاسفة العرب في سعيهم ، المتناقض احيانا والمتواصل احيانا الى تحديد المعرفة بكل خصوصياتها .

ان الكندي ، مثلا ، الذي كان يقول بواحدية المعرفة ، واحدية الحقيقة ، كان يقول ، مع ذلك ، بثنائية الطريقة المعرفية : « وللمعرفة عند الكندي طريقان : احدهما طريق العقل والآخر طريق الوحي ، وهذان الطريقان يوصلان الى حقيقة واحدة »(1) ، فهل اوصلا فعلا ، تاريخيا ، الى حقيقة واحدة ، وما هي تلك الحقيقة الاحدية ؟

ان الكندي يقول بتلازم الحركة والكون ، تلازم الحركة والزمان ، ويقول ان الكون موجود ازليا ، متحرك ازليا . فهل يقول الوحي نفس القول ، حتى يصح افتراض الكندي حول وحدة المعرفة وتعدد طرقها ؟ .

يلاحظ د . ماجد فخري(2) ان يحي النحوي ، قبل الكندي ، كان « آخر مناصري فكرة الخلق من العدم ، الساميّة الاصل ، قبل الاسلام ، والتي عارض بها المذهب الاغريقي والهليني القائل بأزلية الكون » .

ان الموقف التوفيقي بين المعرفة الدينية والمعرفة الفلسفية هو الذي جعل الكندي يطمح الى القول بتواصل وترابط طريقة الوعي وطريقة الوحي .

وهاتان الطريقتان تلتقيان فعلا ، موضوعيا ، ليس بانفصال ، وانما في الانسان الواحد ، في العقل الواحد ، فيكون بهذا المعنى الوعي والوحي تؤامين .

واذا تجاوزنا هذا المستوى من تبعيض الطرائقية مثاليا ، فاننا نلاحظ في مستوى آخر ان الكندي يعلن موضوعية المعرفة وطرائقيتها ، فيقول بطريقة حسية للمعرفة ، وبطريقة عقلية ، وبطريقة حسية ـ عقلية .

ويرى ان الفيلسوف يحتاج الى اربعة امور في هذا السبيل :

« الطلب والبحث والادارة والزمان . . فالطلب سعي الى غاية والبحث تفتيش عن الخفايا ، والمعرفة ثمرة البحث ، والبحث ثمرة الطلب ، وأدوات البحث الرياضة والمنطق ، والزمان داخل في كل فعل انساني ، على عكس العلم الالهي الذي يتم بلا طلب ، ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ولا بزمان (احمد فؤاد الاهواني ، المدارس الفلسفية ، ص128)(3) .

---

(1) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص130 .

(2) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص117 .

(3) عبد المنعم حماده : من روّاد الفلسفة الاسلامية ، ص99 وما بعدها .

ويلاحظ د. جميل صليبا (مرجع سابق ، ص110) ان فلسفة الكندي تشتمل على الكثير من الامور الوضعية ، وان نظريته في المعرفة متصلة بتجربته في الرياضيات .وطريقة الكندي المعرفيّة هي ان يأتي بالتعريفات اولا لتوليد صورة الشيء في الذهن ، ثم ينتقل منها الى الاوليات العقلية ، ثم الى البراهين المجرّدة ، وليس صدفة ان يضع الكندي رسالة عنوانها « لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات » . « وكل برهان مبني عند الكندي على ثلاث مقدمات : (1) وجود الموضوع الذي يراد البرهان على محمولاته ، (2) معرفة الاوليات العقلية البديهية بذاتها كأوليّات ، (3) معرفة الماهيّة او الحد لان (ايضاح كل شيء لا يكون الا بحدّه »[1] :

اما ابو نصر الفارابي فقد انطلق ، شيمة الكندي ، من مشروع طموح للتوحيد بين الفلسفة وبقية العلوم (وحدة المعرفة ـ وحدة الفلسفة) ، واستعمل الملة والدين بنفس المعنى ، تائقا الى التوفيق المعرفي بين الدين والفلسفة (وحدة الحقيقة) . فهل كان للفارابي نفس طريقة الكندي ؟ ان الفارابي يعتقد ان الحقيقة هي اساس وحدة مقاصد الفلسفة وغاياتها . وفي دراسته القيمة عن « مكانة الفارابي » يقول د . ابراهيم مدكور (ص 15-16) :

« كان الفارابي يريد ان يدرس كل شيء ، وكان يميل الى النظر في الامور من ناحية ، والى البحث في جميع الاحتمالات الممكنة ، وكان يسعى الى التوحيد والتعميم سعيه الى التقسيم والتفصيل ، وهذه الروح البناءة ظاهرة تمام الظهور في اسلوبه الكتابي وفي عباراته . . فهو كاتب يوجز ويلخص ويعرف قيمة كل لفظة ، وهو يطيل التأمل الفكري في اللفظة ، كما يطيله في الفكرة » .

وربما يؤخذ ، الآن ، على الفارابي قوله بازدواج طرائقية المعرفة ـ الظاهر والباطن ـ ووحدة المعرفة ظاهرا وباطنا مشروطة بالتأويلات الصحيحة . ان العقل لا يتثنّى في وحدانية طرائقيته ، الا اذا تثنت الحقيقة نفسها وازدوجت . وهنا نسأل اليس هذا الفصل بين الظاهر والباطن الذي اريد به منهجا للتوحيد المعرفي بين الديني والفلسفي ، هو الذي قطع الجسور بينهما وجعلهما تتعارضان تماما ، موضوعا ومنهجا ، كما سنرى عند الغزالي وابن رشد ؟ .

اننا نجد بين مؤرخي الفلسفة العربية المعاصرين من يبررون او يدافعون عن تلك الطرائقية الاتفاقية ـ التلفيقية الى حد ما ـ ومن ابرز هؤلاء نذكر الدكتور جميل صليبا حيث يقول :

« ولعله لم يحاول التوفيق بين آراء الحكيمين الا لانه كان يرى ، كأخوان الصفا ، ان المذاهب واحدة في باطنها واصولها . وان اختلفت في ظواهرها وفروعها ، اولعلّه لم يتبع طريقة التأويل الا للتعبير عن مذهبه الخاص ، وهو القول ان الفلسفة اليونانية لا تناقض الدين ، واذا ظهر لك ان بينهما اختلافا امكنك رفع ذلك الخلاف بطريقة التأويل »[2] .

---

(1) د . جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص112 .

(2) مرجع سابق ، ص146 .

ربما كان الفارابي ، بهذه الطرائقية ، يريد صون الفلسفة والتمهيد لاستقلاليتها وفعاليتها . فالفارابي هو فيلسوف نقدي ، وبالتالي منهجه نقدي . ويتبدّى ذلك صراحة في تصنيفه للعلوم المعاصرة له (اللسانية ، المنطق ، الرياضيات ، التنجيم ، الطبيعي وما بعد الطبيعي ، الاخلاق ، السياسة ، الفقه ، الكلام) . وللتمثيل على منهجه النقدي ، نذكر ما قاله في نقد علم التنجيم : « ومن السخف ، على اي حال ، ان نزعم ان بعض الظواهر الفلكية ، نظير خسوف الشمس ، الذي يحدث بسبب اعتراض القمر بين نظرنا والشمس ، تقترن بالرخاء او الشقاء »(1) . ويقف الفارابي في كتابه (احصاء العلوم ، ص64) مطولاً عند اهمية التعريف والتعريف المقارن . فيعرّف علم الكلام ، مثلا ، بأنه « صناعة الدفاع عن العقائد والفرائض والردّ على ما يخالفها من الاقوال » . وعلى سبيل التعريف المقارن نراه يبحث عن الفرق بين « الفقيه والمتكلم » ليصل الى طريقة فلسفية قوامها القول ان التوفيق بين المذاهب المتعارضة انما هو من شأن العقل لا الشرع :

« اما الفرق بين الفقيه والمتكلم فهو ان الاول يكتفي باستنباط الاحكام التي تلزم عن النصوص المنزلة ، بينما يعمد الثاني الى نصرة هذه الاحكام ، اما بالرجوع الى نص القرآن ، او بالاعتماد على تلك المبادىء العامة القائمة على الاختبار الحسي ، او العرف المشهور ، او الادراك العقلي . وحيث يبدو شيء من التعارض بين هذه المبادىء والنص الشرعي ، يقتضي حمل النص على الدلالة المجازية . فاذا تعذّر ذلك ، فلا بد من صرف النظر عن مبادىء العرف او العقل ، بحيث يصبح النص الشرعي ، المرجع الموثوق الذي لا ينازع . وحماة العقيدة ، في هذه الحال ، يجب ان لا يدخروا وسعا في مناهضة خصومهم ، حتى ولو اقتضى ذلك الاستظهار بالكذب او المغالطة او المكابرة .

واما خصائص الطرائقية الفارابية فيمكن اجمالها بما يلي :(2)

أ) ان البرهنة الرياضية لا يمكن ان تعطينا دلالة يقينية على مستوى الوجود الحقيقي للذات الالهية .

ب) ان الفارابي حاول ان يناقش ، في تصور منهجي فذ ـ العلاقة بين النحو والفلسفة والمنطق .

ج) ان الفارابي يفرّق ، في نظرة منهجية واضحة ، بين نوعين من السعادة :

حقيقة تطلب لذاتها ، تكون على وجهها الافضل في الحياة الاخرى وتلكم هي السعادة القصوى ،

ثانية لا ينصب عليها التعبير الحقيقي لهذه الكلمة .

فميّز بين الحكمة والتعقل ، رابطا السعادة بالحكمة . فالحكمة هي علم العلل الاولى .

د) ان موضوع المنطق هو الصناعة التي نفيد منها قوة نقف بها على ما هو حق بيقين وعلى ما هو باطل بيقين ،

---

(1) د . ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص164 .

(2) د . عثمان عيسى شاهين : المنهج عند الفارابي ، منشورات وزارة الاعلام العراقية/ بغداد1975 راجع ص12-20

اذا كانت موضوعات المنطق هي المعقولات من حيث دلالة الالفاظ عليها ، والالفاظ من حيث انها تدل على المعقولات ، فان المعاني المعقولة تساعد على ترتيب الذهن ، على الدقة والوضوح في المنهج » ، وان خاصية دراسة الاحوال المنطقية والطبيعية هي الانتقال من عالم دلالات الالفاظ الى تصور المعقولات .

« واذا كانت الفلسفة ، كما يقول الفارابي - في تساؤله المنهجي عن طبيعة العلاقة الكائنة بين العلوم وتداخلها - ليست علما جزئيا بل كلي يرسم لنا صورة متناغمة للكون في مجموعه ، فان صناعة المنطق تعطينا القوانين التي تقدم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب » .

هـ) يتبين من كتابه « احصاء العلوم » انه يعتبر : « ان المنهج يتمثل في المحتوى ، يتبلور في ادراك النصوص ، معايشة الظواهر ، تعقلها - والربط بينها ربطا عضويا حيا متماسكا » .

لم ينس الفارابي ، وهو يشير في الاحصاء الى العلاقة الكامنة بين النحو والفلسفة والمنطق ، ان يتحدث عن الصلة القائمة بين الفقه وعلم الكلام ، وان يقف امام تداخل العلوم وتصنيفاتها » .

ومن جهة ثانية فان اخوان الصفا حدّدوا في موسوعتهم شروط المعرفة وطرائقها فقالوا :

« ينبغي لمن يريد ان يعرف حقائق الاشياء ان يبحث اولا عن علل الموجودات واسباب المخلوقات ، وان يكون له قلب فارغ من الهموم والغموم والامور الدنيوية ، ونفس زكية طاهرة من الاخلاق الردية ، وصدر سليم من الاعتقادات الفاسدة ، ويكون غير متعصب لمذهب او على مذهب ، لان العصبية هي الهوى ، والهوى يعمي عين العقل ، وينهي عن ادراك الحقائق ، ويعمي النفس البصيرة عن تصور الاشياء بحقائقها ، فيصدُّها ذلك عن الهدى ويعدل عن طريق الصواب »(1) .

ومنهج الاخوان في هذا الصدد اقرب الى المسلك التطهري منه الى الطريقة المعرفية العلمية . وفي عصر الاخوان ، واصل ابن سينا طموح اسلافه الى التأليف المعرفي والمنهجي بين الدين والفلسفة ، متأثرا بالفارابي وباخوان الصفا . طامحا الى بناء صرح الفلسفة على العلم اليوناني والحكمة المشرقية . ولقد نال هو والفارابي حصتهما من نقد ابن رشد لانهما ، برأي هذا الاخير ، ابتعدا عن ارسطو وافسحا المجال امام الغزالي للرد عليهما في « تهافت الفلاسفة » .

وتمتاز طرائقية ابن سينا بثنائية المنهج : فعنده المنهج الفلسفي العام (ملخص العلوم الفلسفية في كتاب الشفاء) والمنهج الفلسفي الخاص (الفلسفة المشرقية الاسطورية) يتلاقيان ولكن ليس بشكل واضح ، ويمكن القول انهما منهجان لفيلسوفين مختلفين . والمنهج السينوي الفلسفي العلمي الدقيق نجده متمثلا فيما يلي :

ان البرهان قياس مؤلف من يقينيات تنتج عنها نتائج يقينية ، والبرهان المطلق هو برهان الاين / ال

---

(1) الرسائل ، ج 3 ، ص 376

لم/ برهان الوجود وعلته ، والحدود هي احكام لا يستغني عنها في اقامة البرهان . وللدليل ثلاث مقومات : الموضوعات ، المقدمات ، المسائل . والاين حدّه في كتاب النجاة (ص 81) : « كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه » ، وحدّ الجمال (النجاة ص 245) : « جمال كل شيء وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له » . هذا وسوف نفرد فقرة خاصة عن طرائقية الغزالي ، وابن رشد ، فنكتفي هنا بالاشارة الى طرائقية ابرز الفلاسفة العرب بعد ابن سينا .

ترك فخر الدين الرازي آثارا كلامية وتفسيرية ذات قيمة كبيرة ، ابرزها كتاب « الاربعين في اصول الدين » و« المحصل » و« مفاتيح الغيب » . وعمد في آثاره هذه الى الطرائقية الفلسفية لنقد القضايا المعارضة للشريعة . يقول الدكتور ماجد فخري[1] ان الرازي هو : يذهب الى ان الوجود لا يقبل التعريف ، لان علمنا بالوجود وعلى الاخص بوجودنا الذاتي يسبق كل علم ، ولا يمكن بالتالي الرجوع الى مفهوم ابسط منه او تعريف اسبق . وصلة الوجود بالماهية ليست صلته العينية ولا اللزوم المنطقي ، بل الغيرية ، والا لكان اسناد الماهية الى موجود ما ، لغواً .

اما المعرفة ، فيرى فخر الدين الرازي انها اشراق من عالم الفيض (عالم العقل) والمعرفة متوقفة على قابلية النفس لتلقي المعارف المطلوبة ، ودور الحس فيها دور انفعالي محض . والمعرفة ليست تذكرا افلاطونيا . ولا صحة للقول ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد . وعلم الله شامل محيط بكل شيء .

ومرة إخرى يلتقي الفلاسفة العرب عند وحدة الطرائقية انطلاقا من اعتبارات معرفية مشتركة . ففي الاندلس ، اعتبر ابن باجه ان غرض التفكير الفلسفي ، كما كان عند ابن سينا ، هو الاتصال او الاتحاد بالعقل الفعال . ومن ابرز آثار ابن باجه « تدبير المتوحد » ، و« رسالة » في اتصال العقل بالانسان » ، حيث يبحث عن مراحل الترقي الفكري من طور القوة الى طور الفعل ، واتصال العقل المستفاد بالعقل الفعّال ، ويستعرض معاني التدبير الفردية والسياسية والالهية . في حين ان ابن طفيل كان متشددا جدا في اختيار المنهج النقدي ، وذلك في نقد فلسفة الفارابي بقوله [2] .

« واما ما وصل الينا من كتب ابي نصر فأكثرها من المنطق ، وما ورد منها فى الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ، فقد اثبت في كتاب (الملة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له . ثم صرّح في السياسة المدنية » بأنها منحلة وسائرة الى العدم وانه لابقاء الا للنفوس الكاملة » (جمعه 101) (فهذا قد أيأس الخلق جميعا من رحمة الله تعالى وصيرّ الفاضل والشرير في رتبة واحدة اذ جعل مصير الكل العدم . . . » حتى نقده فلسفة الغزالي :

---

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 438 .

(2) محمد لطفي جمعة : مرجع سابق ص 101- 102 .

« اما كتب الشيخ ابي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في موضع آخر ، ويكفّر بأشياء ثم يتحلّلها » . .

واذا تجاوزنا ابن رشد مؤقتا ، لنعود اليه بعد قليل ، فاننا نقف مع الدكتور ماجد فخري عند طرائقية ابن خلدون ، حيث يقول[1] :

« ومن الخطأ ان نفترض ان الحتمية التاريخية والجغرافية عند ابن خلدون قاطعة ، فنظرية ابن خلدون في التاريخ والدولة لها جانب غيبي فائق للطبيعة والعقل ، مرتبط بما يمكن وصفه بانه مفهوم ابن خلدون للخطة الالهية المرسومة للعالم . وهذان الخطان المتمايزان من الحتمية يعملان بتناسق متكامل . فالارادة الالهية ، في رأيه ، هي دوما العامل الحاسم في حدوث التغير الدوري في سياق التاريخ . وحتى عمر الدولة ، الذي استخرجه بتضعيف الاربعين ، لم يتوصل اليه بالتحليل التجريدي او الاستنتاج المنطقي ، بل استمده من نص قرآني يجعل هذا الرقم متوسط عمر الفرد من الناس . . . واهم ما تنطوي عليه هذه **الحتمية المزدوجة** في نظر هذا الفيلسوف المؤرخ ، الذي جمع بين التجديد والتقليد هو في الدرجة الاولى الاقرار بأن سياق التاريخ ، في جوهره ، هو المسرح الذي تتحقق عليه المقاصد الالهية الكبرى في العالم » .

ونختم باشارة الى طرائقية تقي الدين المقريزي (مصر ، 1362-1442) الذي يبدو كتابه « اغاثة الامة بكشف الغمّة » استمرارا على نحو ما للمقدمة الخلدونية الشهيرة . واما منهج المقريزي فكان يرمي الى اكتشاف الطبيعي والاجتماعي في ازمة الغلاء بمصر (القرن الخامس عشر) ، وقد وجد لذلك ثلاثة اسباب كبرى : اولها ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة ، وثانيها غلاء الاطيان ، وثالثها رواج الفلوس . وفي الفترة ذاتها ، لكن في ايران ، ميّز السيد حيدر الآملي في « كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار - طهران 1969) ما بين التوحيد الالوهي والتوحيد الوجودي ، وعاد الى تكرار القول بأن الظاهر هو الشريعة والباطن هو الحقيقة ، مشيرا الى ثلاثة مناهج :

- مناهج ارباب الشريعة : **النقل**
- مناهج اهل الطريقة : **الكشف**
- مناهج اساطين الحقيقية : **العقل**

2 . الطرائقيّة الاعتقادية والطرائقيّة النقدية

ان طرائقيّة الفلاسفة العرب يمكن تحديد تصارعها بحدود الطرائقية الاعتقادية من جهة ، والطرائقية الانتقادية من جهة ثانية . وحتى لا نلزم انفسنا بمقاربات خاصة بكل فيلسوف ، رأينا ان نتمثل بأبرز مثالين نقيضين : الغزالي وابن رشد .

---

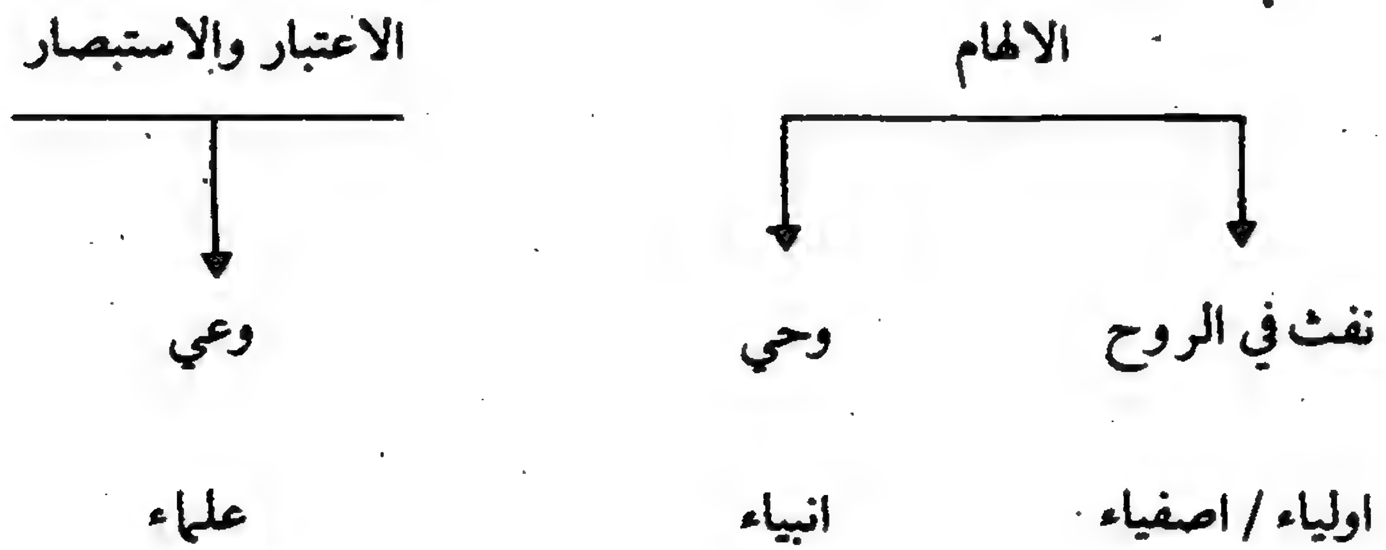
(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 453 .

أ ـ الغزالي مثال الطرائقية الاعتقادية :

ان الخيار الفلسفي للغزالي هو خيار اعتقادي ، ومع ذلك فقد طمح الى الدفاع عن اعتقاداته بطرائقية غير اعتقادية . فالى اي حد تمكن من ذلك ؟ ان اهم دارسي الغزالي ومؤرخي فكره والباحثين عن طرائقيته ، سيساعدوننا في هذا السياق لنرى اذا كان الغزالي ، فعلا ، يصلح مثالا للطرائقية الاعتقادية .

ان الدكتور ابراهيم مدكور في كتابه (الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيق ، جزءان) يطمح الى تقديم طرائقية فلسفية تتعامل مع منهجين متكاملين : المنهج التاريخي ـ الصعود الى الاصول الاولى ، والمنهج المقارن ـ مقابلة الاشخاص والآراء : « والمقارنة والموازنة من العلوم الانسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية »(1) .

اما الدكتور سليمان دنيا فيلاحظ ان الكشف ، عند الغزالي ، هو مفتاح العلوم ومصدر العقيدة الدينية ، ومثال ذلك تعدد الطرق الى الحقيقة :



ويذكر دنيا : « ان اساس المعرفة . . هو محاذاة مرآة القلب للوح المحفوظ وازالة الحجاب الحائل بينهما . فالعلماء يحاولون ازالته باكتسابهم . والانبياء والاولياء تهب رياح الالطاف فتزيله لهم من غير بذل عناء منهم . . . فان العلم انما يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة . فاذا عرفت هذا فاعلم ان ميل اهل التصوف الى العلوم الالهامية دون التعليمية . . » (124-125)(1) ثم يتساءل مع الغزالي : « اوحي بعد النبي ؟ فقال : لا ، ولكن بصيرة وبرهان ، وفراسة صادقة »(2) .

ان طوح الغزالي هو تبرير الاعتقادية الدينية ، فكما ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، فان طريقة المعرفة يجب ان تكون واحدة ـ اعتقادية هي الأخرى ، بحيث تلغى الطريقة التي تبنّاها الفلاسفة . وفي القسطاس المستقيم ، ص129) يذهب ابو حامد الى تصنيف الناس معرفيا الى ثلاثة اصناف :

---

(1) د . مدكور : الفلسفة الاسلامية ، ج1 ، ص15 .
(2) د . سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي ، مرجع سابق ، ص124-125 ، وص137

1) **عوام وهم اهل السلامة البله** : ادعو هؤلاء الى الله بالموعظة

2 ـ **طائفة اهل الجدل** : ادعو اهل الشغب بالمجادلة .

3 ـ **خواص** : وهم اهل الذكاء والبصيرة : ادعو اهل البصيرة بالحكمة .

ومما يلاحظ ان الغزالي وابن رشد لا يختلفان في النظر العام الى تفاوت استعدادات البشر ، الا ان الغزالي يرى ان اهل البرهان عند ابن رشد هم اهل ايضا لمعالجة الموازين القسط وكيفية الوزن بها . ويحدد الغزالي في كتابه « ميزان العمل ، حد المذهب ،يقول :

المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

1/ ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات : هذا نمط الآباء والاجداد ـ ويجري ذلك مجرى تناصر افراد القبيلة بعضهم لبعض .

2/ ما يسار به في التعليمات والارشادات : ما ينطق به الارشاد والتعليم لمن جاء مستفيدا مسترشدا وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه .

3/ ما يعتقده المرء في نفسه مما انكشف له من النظريات : ما يعتقده الرجل سرا بينه وبين الله عز وجل .

اذن يلتقي الغزالي وابن رشد في ان للحق اهلا مخصوصين .

يختلفان في جزئية واحدة « خاصة بالعلماء الراسخين الذين اطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان تثبت الا في كتاب من الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني ، وهي التي شأنها .

ويمكن ملاحظة طرائقية الغزالي من خلال وعيه الذاتي لمنهج المعرفة حيث يقول :

« ومن امثاله التي ضربها في رفعة قدر العلم في نظره انه اذا علم ان العشرة اكثر من الثلاثة فلو قال له قائل لا بل الثلاثة اكثر بدليل اني اقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهد ذلك منه . لن يشك ، بسبب هذه المعجزة او الكرامة او الحيلة السحرية ، في معرفته ان العشرة اكثر من الثلاثة ، ولم يحصل له منه الا التعجب من قدرة هذا الذي قلب العصا ثعبانا ، فأما الشك فيما علم فلا ، ثم يثبت له ان كل ما لا يعلمه على هذا الوجه ولا يتأكده على هذا النوع اليقيني فهو علم لا ثقة له به ولا امان معه ، وكل علم لا امان معه فليس بعلم يقيني » .

ان ما يسميه الفلاسفة بقوانين الطبيعة او قواعد العلل ، هو امر يقع تبعا لارادة الله ونحن نقبله كأمر واقع محقق لان الله سبحانه وتعالى في سابق علمه علم مصير الامور فعلّمنا اياه ، فليس هناك والامر كذلك ، قانون طبيعي ثابت يقيد ارادة الخالق جل وعلا » .

يقول الغزالي : لا مطمع في اقتباس المشكلات الا من الجليات وهي الحسيات والضروريات ، فلا بد من احكامها اولا ليتبين ان ثقته بالمحسوسات وامانه من الغلط في الضروريات من جنس امانه الذي كان من قبل في التقليديات » .

وفي كتابه : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت (الانجلو المصرية ، ط1973) يلقى الدكتور محمود حمدي زقزوق اضواء على طرائقية الغزالي ، معتبرا ان « الشك اساس النظر » (ميزان العمل ص 409) : « فجانب الالتفات الى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن في صورة اعمى تقلّد قائدا يرشدك الى طريق وحولك الف مثل قائدك ينادون عليك بانه اهلكك واضلك عن سواء السبيل . وستعلم في عاقبة امرك ظلم قائدك فلا خلاص الا في **الاستقلال** . . . ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات الا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب ، فناهيك به نفعا ، اذ الشكوك هي الموصلة الى الحق **فمن لم يشك لم ينظر** ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال . . » . ثم يقارن الدكتور زقزوق بين الشك الفلسفي والارتيابية :

(Le doute philosophique et le scepticisme) فيذكر : « وانما الحق هو الا يعتقد (المرء) شيئا اصلا ، وينظر الى الدليل ويسمّى مقتضاه حقاً ، ونقيضه باطلا » (ص 71) .

« اعلم ان جوهر الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة العاقلة المدركة ، العاملة « والنفس ليست جسما وليست ايضا موجودة في الجسم او في جزء منه . . . واما جسم الانسان فانه يتبع عالم المادة . . في حين ان النفس تتبع عالم الالوهية (عالم الامر) . . فيبقى انك تدرك ذاتك بذاتك (ص 114) .

« لان معنى **التعقل** حصول ماهية مجردة للعاقل ، وذاته مجردة لذاته ، فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير . وليس هنا ماهية ثم معقولية ، بل ماهية معقولية ، ومعقولية ماهية » (ص 115) .

يوضح الغزالي : ان هذه **العين العقلية** تسمّى احيانا بالعقل او الروح او النفس الانسانية ، ولكن هذه التسميات المختلفة ليست امرا جوهريا ، وينبغي الا يتوقف المرء عندها كثيرا ، لان كثرة العبارات كما يقول الغزالي ـ تقود ضعيف البصيرة الى توهم كثرة المعاني . والامر يدور هنا حول ملكة او قدرة يتميز بها الانسان العاقل عن الحيوان وعن المجنون ، وتسمى عادة بالعقل » (ص 138) .

في معارج القدس/ ص 60 يضيف الغزالي : « فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضدان بل متحدان » (ص 171) .

واما الدكتور عبد الرحمن بدوي(1) فيلاحظ كيف تأثر ابو حامد الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة » بكتاب « رد يحي النحوي على برقلس في قدم العالم » قائلا انه ينقل حجج يحي النحوي بعينها في رده على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم .

ولكن الغزالي (المنقذ من الضلال ، تحقيق جميل صليبا ، كامل عياد/ ط7 ، دار الاندلس 1967 ، ص 64) ، يحدد مطلبه العلمي بوضوح تام يقول :

---

(1) الافلاطونية المحدثة عند العرب ، الكويت ، 1977 ، ص 33-34 .

« مطلوبي العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقاربه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكا وانكارا ، فاني اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا بل الثلاثة اكثر من العشرة بدليل اني اقلب هذه العصا ثعبانا، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه لم اشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته ، عليه ، فأما الشك فيما علمته ، فلا » . .

يبقى ان الغزالي قد طرح مشكلة الثقة العلمية بالمحسوسات وبالعلماء . واما عدم ثقته بالمحسوسات فيبرّرها من خلال أمثلة حسيّة بصرية اسيء طرحها في الحقيقة ، فالامانة العلمية تقضي القول ان للعين حقل رؤية محدودة ، ولكن الانسان بواسطة الآلات يمكنه ان يرى الاشياء البعيدة بشكل مختلف عما يراها عليه بالعين المجرّدة . وفي الحالين تظل العين الرائية هي نفسها ويظل العقل ذاته . ومع ذلك فقد سعى الغزالي لافتعال مسألية مشتبهة ، فقال ان حاكم العقل يحاكم الثقة بالمحسوسات ، وان المحسوسات تدفع المعقولات (فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخرا) . وهذا الحاكم الآخر ـ ما وراء العقل ـ يفصح عنه الغزالي فيصنفه انه « قذفه الله في الصدر » مما ارجع صحة النفس وجعل الضرورة العقلية مقبولة ، لان « هذا النور هو مفتاح اكثر المعارف » .

ومن الثقة بالمحسوسات (التجربة) الى الثقة بالعلماء ، يواصل الغزالي دفاعه عن طرائقيته الاعتقادية في مواجهة الطرائقية النقدية والعلمية . فيصنف العلماء الى اربعة .

1 ـ المتكلمون : اهل الرأي والنظر ــ علم الكلام وغايته حفظ العقيدة

2 ـ الباطنية : اصحاب التعليم ــ المخصوصون

3 ـ الفلاسفة : اهل المنطق والبرهان (يتهمهم الغزالي بالخداع والتلبيس والكفر والالحاد) وهم بدورهم ثلاثة اصناف :

أ ـ الدهريّون ــ زنادقة

ب ـ الطبيعيون ــ زنادقة

ج ـ الالهيون ــ كفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين

4 ـ الصوفية : خواص الحضرة ، اهل المشاهدة : هم ارباب احوال لا اصحاب اقوال / هم ارباب الذوق والسلوك

أما ابن رشد ، على تميّزه بالطرائقية الانتقادية ، فقد قال بتكافؤ الدين والفلسفة ، النقل والعقل ، خلافا لابن سينا الذي قال بتفوق الفلسفة على الدين ، وللاشاعرة والغزالي الذين قالوا بتفوق الدين على

الفلسفة . ولكن عصر الصراع الممتد من الغزالي الى ابن رشد تميّز بالعودة الى تصارع الاسطورة والدين من جهة والفلسفة والعلم من جهة ثانية . فسعى ابن رشد الى وضع معايير طرائقية ، منها :

1 ـ المعيار البرهاني ، وهو معيار عقلاني ، اقناعي ،

2 ـ المعيار الجدالي ، وهو معيار اعتقادي اقناعي ،

3 ـ المعيار الخطابي ، وهو معيار اقناعي ، ايماني .

ومما يلاحظ ان هذه المعايير الثلاثة، هذه الاقيسة ـ ترشدنا جميعها الى مسألية العلاقة بين الوعي والوحي ، المعرفة والايمان . ذلك ان ابن رشد قد دافع عن الفلسفة دفاعا عقلانيا ، وانطلق في دفاعه من طرائقية التقارب بين الفلسفة والدين ، وتوافق الفلسفة مع الشريعة المؤولة تأويلا حقا . ومعيارية هذا التأويل هي ان « يحظر على الفيلسوف وضع عقائد جديدة او رفض عقائد صريحة واردة في الكتاب والسنّة . ومعيارية التأويل منهجية فلسفية اكثر منها تاريخية . وفي كتاب الكشف عن مناهج الادلة (ص79) ، يحدّد ابن رشد معيارية التأويل كما يلي :

أ) التأويل الحق من اختصاص الفلاسفة لا من اختصاص المتكلمين والظاهريين والباطنيين .

ب) القرآن يخاطب الناس على حسب مداركهم (برهان/ جدال/ خطابة) .

ج) التقيد بحدّ التأويل على حقيقته ، هو : « اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز بتسمية الشيء بشبيهه او سببه او لاحقه اومقارنه اوغير ذلك » .

ويمكننا تمثّل طرائقية ابن رشد من خلال ردوده النقدية العلمية على الفلسفة من ابن سينا حتى الغزالي :

1 . يقول ابن رشد ان التهافت هو تهافت ابي حامد الغزالي لا تهافت الفلاسفة . ومثال ذلك امتناع العدم/ امكانه :

قال ابو حامد : لا يمتنع عند الفلاسفة ان يعدم العالم بأن ينقل الى صورة اخرى لان العدم يكون ههنا تابعا وبالعرض . وانما الذي يمتنع عندهم ان ينعدم الشيء الى لا موجود اصلا . لانه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم اولا وبالذات ، فهذا القول كله اخذ فيه الغزالي بالعرض على انه بالذات والزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه »[1] .

2 . وفي نقده ابن سينا ونظرية الكثرة ، يقول : « ان سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة اسباب اعني

---

(1) محمد لطفي جمعة ، المرجع السابق ، ص202 .

المتوسطات والاستعدادات والآلات » : ومثال ذلك ان الجسم عند الفلاسفة ـ أكان قديما او محدثا ـ ليس مستقلا في الوجود بنفسه .

3 . نقد الدهرية : « لانهم قالوا بموجود محسوس ، ولمّ يقولوا ايضا بما قاله ـ الفلاسفة عن الموجود غير المحسوس .

4 . **نقد الاشعرية** : لانهم انكروا الاسباب المحسوسة اي لم يقولوا بكون بعضها اسبابا لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس موجودا غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس ، وانكروا الاسباب والمسببات ، وهو نظر خارج عن الانسان بما هو انسان .[1] .

5 . **نقد اهل الشرع** : لانهم جعلوا امتناع الفعل ازليا ووجوده ازليا وذلك غاية الخطأ ، ولكن الفعل بما هو فعل فهو محدث . وانما يتصور القدم فيه لان هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له اول ولا آخر ، ولذلك عسر على اهل الاسلام ، ان يسمى العالم قديما والله قديم وهم لا يفهمون من القديم الا ما لا علة له .

6 . **الفلاسفة : دفاعا عنهم :**

« اما الفلاسفة فقد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين الى قول يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان ، بل ربما خالف الامور المحسوسة وقد اثبتوا اسبابا اربعة هي الصورة ،المادة،الفعل ، الغاية .

« وقد قام عندهم البرهان على ان في الحيوان قوة واحدة بها صار واحدا وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلا واحدا وهو سلامة الحيوان . وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الاول ، ولولا ذلك لافترقت اجزاؤه ولم تبق طرفة عين »[2] .

« ان المبدأ الاول هو مبدأ جميع المبادىء ، فانه فاعل وصورة وغاية ، وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحو المبدأ الاول وتطلب بها غاياتها التي من اجلها خلقت وجميع الموجودات تتطلبها بالطبع (غريزة) واما الانسان فبالارادة » .

7 . **ابن رشد وصرخته : تموت روحي بموت الفلسفة :**

قال جون روبرتسون في (تاريخ وجيز للفكر الحر ، ج1 ، ص277) « وقد ادرك ابن رشد ما بين مذهبه وبين العقائد الشائعة من العداء وفطن الى الافكار التي تتهدده اذا لم يصانع في بعض الامور فحاول استرضاء اهل الشريعة ببعض كتب الفها وجعل نفسه اوسع صدرا من ابن طفيل فقال : بان الاسلام

---

(1) المرجع السابق ، ص212

(2) المرجع السابق ، ص217

اكمل نظام واصلح ملّة للشعوب ، وهو واضع مذهب الحقيقة المزدوجة اي حقيقة العلم او الفلسفة وحقيقة الدين . . . مصانعا بشأن اقتناعه بالحقيقة الواحدة في الوعي الانساني ووحدة الباطن والظاهر .

« ولم يطل عهد العرب في الاندلس بعده ، فلما افل نجم سعدهم كان الدين قد حل محل الفلسفة وبذا « دالت دولة الاندلس في جو من التقوى »(1) .

لقد سعى ابن رشد الى وضع الاسس العلمية للمنهج النقدي الجديد في الفلسفة فأعلن ان الفضل للعقل على الشرع الظاهر . لماذا ؟ يقول ابن رشد « فان الفقيه انما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني . ونحن نقطع قطعا ان كل ما ادّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع يقبل التأويل على قانون التأويل العربي » . ويضيف ابن رشد :

« قلنا اما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصح ، وان كان الاجماع فيها ظنا فقد يصح ، ولذلك قال ابو حامد وابو المعالي وغيرهما من أئمة النظر انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل » .

« فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر ، فان الآراء التي شأنها هذا يجب ان تكون في الغاية من التباعد اعني ان تكون متقابلة (متناقضة) ويشبه ان يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة اما مصيبين مأجورين واما مخطئين معذورين ولذلك قال عليه السلام : « اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر » ، واي حاكم اعظم من الذي حكم على الوجود وهم العلماء . . !

ومن القرآن الكريم استخرج ابن رشد الطرائق الثلاثة وهي :

1) الطريقة العامة : **الخطابية**

2) الطريقة المشتركة : **الجدالية**

3) الطريقة الخاصة : **البرهانية**

وكما ذكرنا فقد انتقد طرق الاشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية وهذا مثال آخر من نقده : « ان الظاهر من الشرع انه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرّح لا بارادة قديمة ولا حادثة بل صرّح بأن الارادة موجدة وجودات حادثة ، وذلك في قوله تعالى « انما أمرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون » .

فيتبين من هذا ان الطريقين المشهورين للاشعرية في السلوك الى معرفة الله ليسا طرقا نظرية يقينية ولا شرعية يقينية .

---

(1) المرجع السابق 219-220

وينتقد وسائل الصوفية مشدّدا على « ان طرقهم في النظر ليست نظرية ، انما طريقتهم اشراقية فهم يزعمون ان معرفة الله وغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكر على المطلوب ولهم في الاحتجاج لتصحيح هذا ، ظواهر من الشرع كثيرة مثل قول الله « واتقوا الله ويعلمكم الله » .

وفي النتيجة يصل ابن رشد الى حصر الأدلة على وجود الفاطر في دلالتين :

1) دلالة العناية ـ الجمهور ـ معرفة حسية

2) دلالة الاختراع ـ العلماء ـ معرفة برهانية .

اما الصفات الالهية فهي ، عنده ، اوصاف الكمال الموجودة للانسان (العلم ، الحياة ، القدرة ، الارادة ، السمع ، البصر ، الكلام) .

ثم يتوّج ابن رشد طرائقيته النقدية العلمية باعلان المبادىء المعرفية والمنهجية التالية :

1) مبدأ فصل العلم عن الملّة :

فبيّن انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملّة ، فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة ، (فصل المقال ، ص4) .

2) مبدأ حصول المعقولات بالتجربة

« يظهر عند التأمل ان جل المعقولات الحاصلة (لنا) منها ، انما تحصل بالتجربة ، والتجربة انما تكون بالاحساس اولا ، والتخيل ثانيا ، » (اللاحق ، ص80) . .

« اذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا ، وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية ، ظهر اننا مضطرون في حصولها لنا ان نحس اولا ثم نتخيّل ، وحينئذ يمكننا اخذ الكلي . . (تلخيص كتاب النفس ص79-80) .

3) مبدأ تعلّق الكليات بالنفس :

لا تحتاج المتكونات الى صور مفارقة ، لان الكليات يتعلق وجودها بالنفس : « لا تملك الكليات وجودا خارج النفس . . وما يوجد منها خارج النفس ، فهو فقط اشخاصها » (تلخيص ما بعد النفس ، ص 44) .

« فليس الماضي والمستقبل من الاشياء الموجودة بذاتها ، ولا لها خارج النفس وجود ، انما هي شيء تفعله النفس » (تهافت149-150) ، لانه لا ينقضي الا ما ابتدأ » . اذن يقول ابن رشد بلا تناهي الماضي ولا تناهي المستقبل .

4) مبدأ تقابل التأخر والتقدم :

« ليس يفهم تأخر العالم عنه (الاول) ، اذا لم يكن تقدمه زمانيا ، الا تأخر المعلول عن العلة ، لان التأخر يقابل التقدم . . . فاذا كان التقدم ليس زمانيا ، فالتأخر ليس زمانيا ، (السابق ، ص140) .

5) مبدأ مكنة الصيرورة في الشيء المتكوّن :

« كل شيء يتكون ويصير شيئا ، فليس يمكن ذلك فيه الا ان يكون بالطبع شيء من الذي هو موجود له بآخره » (تفسير ما بعد الطبيعية ، ص1185) .

« ان الصورة غير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض . وكذلك الامر في المادة ، وان الكائن الفاسد بالحقيقة هو الشخص المركب من الصورة والمادة » . (السابق من 851) .

« كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر ، وفساده هو كون لغيره (التهافت ، ج1 ، ص187) .

« ذلك ان « . . . فعل الهيولى انما هو التغيير » . .

3 . من الطرائقية الفلسفية الى الطرائقية العلمية

ان الصراع بين الطرائقية الاعتقادية والطرائقية الانتقادية ، بمضمون الصراع بين الدين والفلسفة ، قد بلغ ذروته العلمية عند الغزالي وابن رشد ، وساد الاعتقاد بأن الدين قد قهر الفلسفة ، وان ابن رشد هو آخر الفلاسفة العقلانيين عند العرب ، وان الفلسفة لا قيام لها . الا ان اوضاع المعرفة الدينية لم تكن بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر بأفضل من اوضاع المعرفة الفلسفية . والحقيقة ان التأخر اصاب جميع المعارف العربية ، الديني منها وغير الديني ، ولحق الانحطاط جميع الطرائق الفلسفية والعلمية ، فصارت الظلامية والجهالة والأميّة هي روافع التحدي الحقيقي للعرب . ولم يعد صراع المناهج والتيارات ذا اهمية ، غير ان القرن التاسع عشر والقرن العشرين وضعا العرب مجددا امام مشكلة خياراتهم الفلسفية والاعتقادية ، ومشكلة الانتقال من الطرائقية الفلسفية وما رافقها وصارعها من طرائقية دينية واعتقادية ، الى الطرائقية العلمية . وتكاثرت الابحاث العربية والاستشراقية حول هذا الماضي الفكري العربي ، وكان الاتجاه الغالب الاولي هو التعرّف الى ذلك التراث المطوي ، ثم السعي الى التعريف به . ويبدو ، الآن ، ان استلهام الموروث المعرفي العربي وتمثله قد قطعا شوطا بعيدا ، وبدأت مرحلة التقويم النقدي ، مرحلة التجديد والتطور المستقبليين . ومن بين الباحثين المجددين في الرؤية العلمية للموروث المعرفي ، نذكر على سبيل المثال لا الحصر الدكتور طريف الخالدي «1» ، الذي يسجل الملاحظات النقدية البالغة الاهمية ، بقوله (ص10-11) :

---

(1) دراسات في تاريخ الفكر العربي والاسلامي ، دار الطليعة ، بيروت 1977 .

« اما فيما يتعلق بباب الاجتهاد ، فالمشكلة في نظري لفظية وليست مشكلة تاريخية ، اذ ان باب الاجتهاد كان في الواقع مقفلا بالنسبة لجميع فرق الاسلام التي مارست كلها التقليد وبدون استثناء ، الأسباب تتعلق باستمرارية وجودها كمجتمعات سياسية . واما فيما يختص بانحطاط مفكر عربي فقد تطابقت افكاره مع افكارهم ودراساتهم التي طالما بنيت على اسس من التقوقع الاوروبي الحضاري ، واهملوا بذلك التراث الفلسفي الاشراقي الذي جاء بعد ابن رشد » .

ثم يقدم صورة تاريخية للعالم العربي ، ولدوره الاجتماعي المؤسسي ، بقوله :

ظهر العالم العربي الاسلامي الى الوجود كعضو في طبقة اجتماعية مميزة في القرن الثالث للهجرة (التاسع الميلادي) نتيجة تطورات اجتماعية وسياسية واقتصادية هامة ، منها قيام المؤسسات في المدن الاسلامية وازدياد التخصص في مجال الصناعات والحرف ، وازدياد « عقلانية العمل » والازدهار الاقتصادي في العصر العباسي الاول ، وانتشار الورق في الاسواق الاسلامية من منبته في الصين . وشاركت الدولة في هذا التطور اذ اصبحت هي موردا هاما ، ومستمرا للرزق عند العلماء تستميلهم اليها بصورة منتظمة وكثيراً ما تستخدم علمهم في وظائف سياسية او حكومية(1) .

ويضيف داعيا الى احياء الطرائقية العلمية التي ابتدعها علماؤنا حين وضعوا ، مثلا ، اصول علم الدين المقارن ، ومسجلا ملاحظة في غاية الاهمية :

« « ولا نبالي اذا قلنا ان علماء المسلمين هم الذين ابتدعوا اصول علم الديانات المقارن . لكن هذا الاهتمام بدأ يتلاشى في العصور الحديثة ، وفيما يختص بالعرب من المسلمين ، نرى بوضوح ستارا حديديا فكريا يحجز ما بينهم وبين الامم الى الشرق منهم ، فنحن لا نكاد نعرف شيئاً عن الاسلام في آسيا ، ولا نكاد نجد في جامعاتنا ومعاهدنا اي خبير في تاريخ واديان وحضارات الفرس او الهند او الصين . . . ولا بد هنا من احياء الاهتمام العربي الاسلامي بتاريخ الحضارات المقارن الذي هو علم قائم بحد ذاته » (ص20) .

ويدعو الدكتور الخالدي الى تخطي الطرائقية الاعتقادية والى الاخذ بالطرائقية العلمية التاريخية والتفسيرية . واننا نسمح لنفسنا بالتوقف قليلا عند هذه العقلانية العربية المعاصرة التي تريد ان تتمثل التراث الثقافي والحضاري تمثلا علميا متطورا وتقدميا . فالدكتور طريف الخالدي يتناول ، سريعا ، عدة ظواهر كالخوارج والتشيع والمعتزلة . ويتعامل مع هذه الظواهر تعاملا علميا نقديا . فيرى ان مظاهر الخوارج ، مثلا ، هي في مجملها ظاهرة عربية عسكرية تعتبر ان الغزو يمنح الغازي الحق في قطف ثمار غزوه ويعطيه منزلة خاصة في المجتمع . وان ظاهرة التشيع ، في المقابل هي ظاهرة اجتماعية جسّدت حاجة

---

(1) المرجع السابق ، ص15 .

(2) المرجع السابق ، ص20 .

الجماهير المحرومة في الكوفة وغيرها ، اي ان « هذه الطبقات المحرومة التي وجدت في التشيع مخرجا للخلاص من محنتها الاقتصادية والاجتماعية ، ان في الريف او في المدن ، هي التي ابرزت الى الوجود فكرة المهدي* او الامام المخلّص »(1) .

اما ظاهرة المعتزلة فيرى الخالدي انها برزت من بين فئات **رفضت** او **اعتزلت** عن صراع سياسي الا وهو الصراع بين معاوية وعلي ، ولمن هنا فان المعتزلة لم تكن حركة فكرية ابرزتها الفلسفة اليونانية الى حيّز الوجود (ص29-30) :

« واذا جاز القول فان نفي المعتزلة للتشبيه ونفي الصفات هو نوع من الصراع ضد السحر . كما ان فريقا منهم من الذين زعموا ان الله تعالى لا يفعل الا الاصلح لعباده قصدوا من ذلك وضع الله تعالى في اطار عقلاني لا يسمح له بالعبث في اقدار البشر كما يفعل الساحر »(2) .

(*) راجع كتاب (يسألونك عن المهدية » ، الواردة ذكره في دليل المراجع .

(1) المرجع السابق ، ص29 .

(2) المرجع السابق ، ص33 .

3/ الباب الثاني :

مسألية المعرفة الفلسفية

تمهيد

عالجنا في الباب الاول من « مستقبل الفلسفة العربية » بعض أوجه اصل الفلسفة العربية وتطورها ، تارة بمقارنتها مع الدين والاسطورة ، وتارة بمقارنتها مع الثقافة والحضارة ، ثم حاولنا تحديد هوية انتمائها وتاريخيتها ومناهج الفلاسفة ومدى توصلهم الى طرائقية فلسفية تسهل الوصول الى طرائقية علمية عصرية . وفي هذا الباب سنحاول البحث عن ابرز المضامين المعرفية للفلسفة العربية ، متناولين الصلة ما بين الاعتقاد والبرهان ، ممثلين على ذلك بمثالات الروح والنفس والعقل ووحدة الانسان ، ثم نتطرق لمسألية الطبيعي وما بعد الطبيعي في الفلسفة ، ومعرفة الفاطر والمفطور ، ومدى تلازم الانسان بوعيه وتعاليه بوحيه ، وتواصل المثال والفعل في مستوى الذات والواقع ، وصولا الى الحرية والتماثل على صعيد الدين والسياسة .

ولا ندعي اننا نطرح كل مسألية المعرفة الفلسفية في هذا الباب ، ذلك اننا قد عالجنا بعضها في الباب الاول ، وسوف نعالج المسائل الحيّة ، حضورا ومستقبلا ، في الباب الثالث المخصص لمستقبل الفلسفة العربية .

3.7 من الاعتقادي الى البرهاني

الروح ،النفس ،العقل : وحدة الانسان

صلة ومفارقة بين الاعتقادي والبرهاني :

ربما لا نبالغ اذا قلنا ان الاعتقادي والبرهاني ، الايماني والمعرفي ، قد شغلا الجانب الرئيسي من تاريخ الفلسفة العربية ، وان هذا الشاغل لا يزال متواصلاً في عصرنا ، وقد يلقي بظلاله على مستقبل الفكر العربي . فهل معنى ذلك التلازم الكامل والمتواصل بين الديني والعلمي عند العرب ، خلافا لشعوب اخرى خرجت من ذلك التلازم التواصلي ، فاصلة ما بين الاعتقادي والبرهاني ؟ الحقيقة ان التواصل كان نسبيا عند العرب ، وسواهم من الشعوب ، وان التفاصل سيكون ايضا تطوريا ونسبيا .

ان العقل النظري يضع العلم مقابل الاعتقاد ، ولكن الوعي التاريخي بكل مقوماته الاجتماعية والحضارية لا يزال يرشدنا الى الصلة والى المفارقة بين الاعتقادي والبرهاني . ولا بد من الاشارة الى ان العقل البشري الذي انتج الاعتقادي هو نفسه الذي انتج البرهاني ، وان الاعتقادي والبرهاني لا يمثلان سوى حالتين تاريخيتين متصلتين ومتفاعلتين من حالات الوعي العقلاني البشري . والمسألية المعرفية في الفلسفة العربية تضعنا امام توجهات متناقضة ومتصارعة : فمن توجه اعتقادي محض ، الى تجوه إعتقادي - برهاني ، حتى توجه برهاني محض . واننا في هذا الفصل سنسعى الى تمثل هذه الانتقالية العقلانية من الاعتقادي الى البرهاني ، متمثلين مفاهيم النفس/ الروح/ العقل/ في الفلسفة العربية ، سائلين هل هذه المفاهيم ترشدنا الى وحدة الانسان ام انها تنكر عليه وحدته ؟ ان البحث عن هذه المفاهيم سيدخلنا في صميم العلوم الانسانية عند العرب ، ولكنه سيدخلنا ايضا في جوهر اعتقاداتهم . ان هيغل يضع **العلم مقابل الاعتقاد** ، فالاعتقاد هو علم مباشر اي انه نوع من العلم ويحتل مبدأ **فلسفة الاعتقاد** اهميته الخاصة عند هيغل لانه يرى فيه تعبيرا عن الاقتران المباشر ، غير القابل للتجزئة ، بين **فكرة الله ووجوده** ، بين الحالة الذاتية للفكر وبين حالته الموضوعية . ويقول هيغل : ان هذه الفلسفة تذهب بعيدا بهذا المبدأ ، فهي لا تقيم رابطا ضروريا بين فكرة الله ووجوده وحسب ، وانما تقيم ايضا رابطا بين فكرة الاجسام والاشياء الخارجية ، وبين وجودها (1) . ويشدد هيغل على : « ان العلم المباشر اذ يطرح كمعيار للحقيقة ، يقود الى هذا

---

(1) G. W. F. Hegel: Morceaux choisis, T.1,op. cit. pp. 95-96

الاستنتاج . . . وهو ان كافة الشعوذات والطقوس سيتوجّب الاعتراف بها على انها حقيقة ، وبذلك تبرّر الاعمال الاشد ظلما ولا اخلاقية . . . ان الفكر المجرّد ، (الشكل الغيبي للتأمل) ، والحدس المجرّد (شكل العلم المباشر هما عين الشيء نفسه »[1] . ويعقلن هيغل الروح ، حين يعلن ان العقل في حقيقته روح ، هو عقل ارفع ، عقل عاقل او ادراك عقلي . ثم يعلن علمية الفلسفة ، برهانيتها ، وبالتالي تخطيها لما هو اعتقادي : ان الفلسفة قادرة على ان تكون علما موضوعيا وبرهانيا ، وبذلك فانها ستتخلى عن توجهات الفلسفات القديمة والوسيطة نحو المطلق الذي هو اللاوجود . (L'absolu est le non-être) . وتكتفي بدراسة الضرورة ، اي وحدة الامكان والواقع .

1 . الروح . النفس . العقل

يميّز أرسطو بين ثلاثة أفعال للنفس ، منها الفعل النفساني (تحريك الجرم الأول) ، والفعل العقلي (علم الأشياء) ، والفعل الالهي (تدبير الطبيعة) . فالنفس تعرف بأفعالها ، وتتصل بحركة الكون والعلم البشري والتدبير الالهي . هنا يلتبس الاعتقادي والبرهاني ، الغيبي والوجودي ، ما بعد الطبيعي والطبيعي . وهناك تراث عريق لمسألة النفس (الروح - العقل) يمتد من أفلاطون -Platon - وأرسطو -Aristote - وابرقلس -Procli - ، حتى هرمس الهرامسة (ادريس العرب) -Hermès - . وفي الهرمسية ، تواجهنا مسألةالمعرفة الانسانية بكل أبعادها ، ذلك أن كتاب « معاذلة النفس » الهرمسي ، على شكل تعاليم وارشادات ، يفتح أمامنا أبواب المعرفة النفسية بشكل واسع . نذكر من هذه التعاليم الفلسفية[2] :

« فاستعملي ، يا نفس » ، التصور والتمثل في سائر الأشياء الموجودة عقلا وحساً (ص 55) .

« والشيء اذا أظهر لك جميع ما في طبعه فقد أنصفك ونصحك ، وانما المخادع من كان في طبعه الخير والشر فأظهر لك الخير وأبطن الشر لوقت الفرصة والمكنة منك » . ولست أرى أحداً نال من هذه الدنيا فرصة إلا وأعقبه ذلك غصّة وألماً . وليس هذا شرط المخادعة من قبل الدنيا ، وإنما المخادعة من قبل الانسان لنفسه ، وذلك أن الانسان الناقص هو المخادع نفسه المهلك لها ، لا الدنيا ، لأن الدنيا قد أظهرت له جميع ما في طبعها من نعيم وبؤس » (ص 59) .

« يا نفس لا تكن أخلاقك في هذه الدنيا كأخلاق الصبي الذي لا عقل له . . . »

« واعلمي أن الانسان لم يخلق لمعنى من المعاني إلا للعلم والعمل به » . (ص 62-63) .

---

(1) op. cit. pp. 99-100

(2) عبد الرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، الكويت 1977 ، ص 55 »129.

« فاخرجي يا نفس من رتبة العجومية الى رتبة الفصاحة ، واقتني يا نفس العلم قبل العمل ، ومعرفة الثمرة قبل غرس الشجرة ، لتحققي بالقول الثبوت على العلم قبل العمل ، فإن لك راحة كبيرة ، وفائدة عظيمة » (ص 64) .

« فكذلك النفس نيرّة مضيئة ما دام يرد اليها نور العقل » (ص 73) .

« يا نفس ان العقل ليس هو شيئاً غير التصور والتمثل » . .

« إن اختبار الجزء من الشيء الفارد لينبىء عن جميع كلّيته ، وإن الناظر الى كف من التراب فليس جوهره بمختلف ولا حدّه . . يا نفس إني أرى كل شيء يحنّ الى شكله ، وكل نوع ينضاف الى نوعه ، فينبغي أن تكوني بهذا المعنى عارفة » (ص 78) .

« واعلمي أن العقل للنفس كالأب ، والطبيعة كالزوجة ، وإن للنفس جهتين تميل اليهما : فتارة تميل نحو العقل بالمناسبة التي بين الأب والابن ، وهذا هو العقل الطبيعي الحقـي ، وتـارة تميل نحـو الطبيعـة كالعاشق الذي يعشق زوجته وهذا هو العقل العرضي الزائل » (ص 81) .

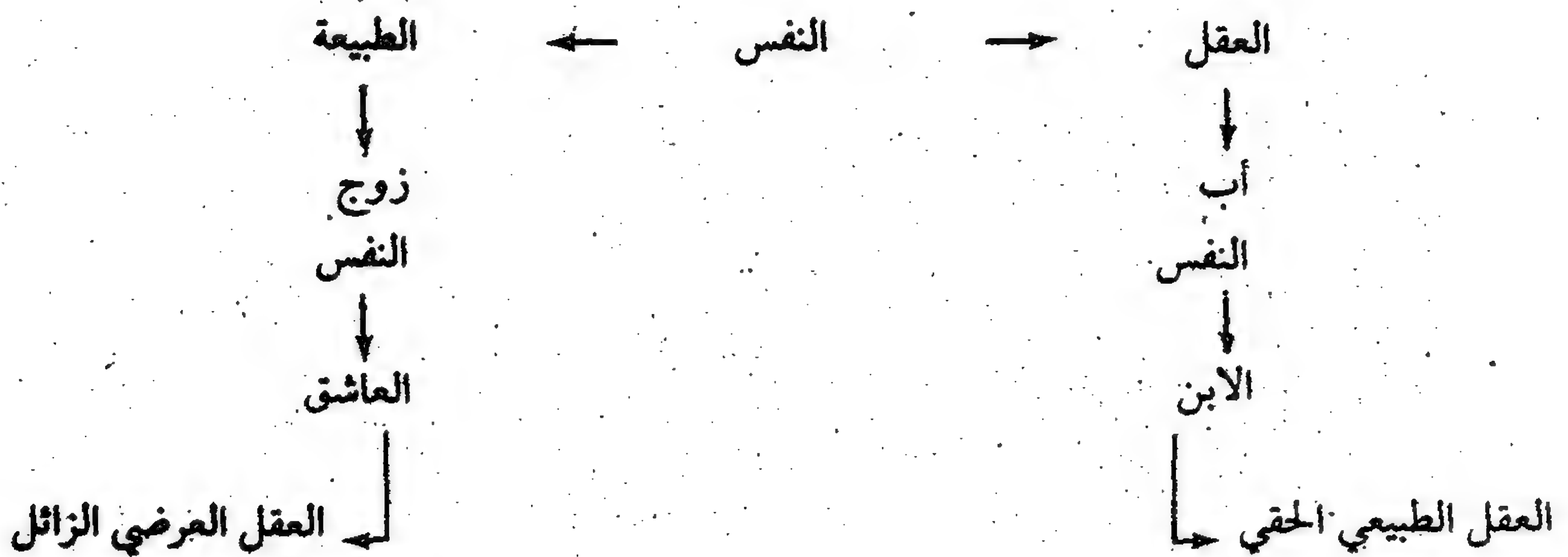
« لو ألقيت بذر النبات في النار أو في موضع غير مشاكل له لم يزد فيه ، ولم يستحل ، بل تفـرّق وبطل . . . »(ص 122) .

« من الواجب أن يتصل الشكل بالشكل » (ص 125) .

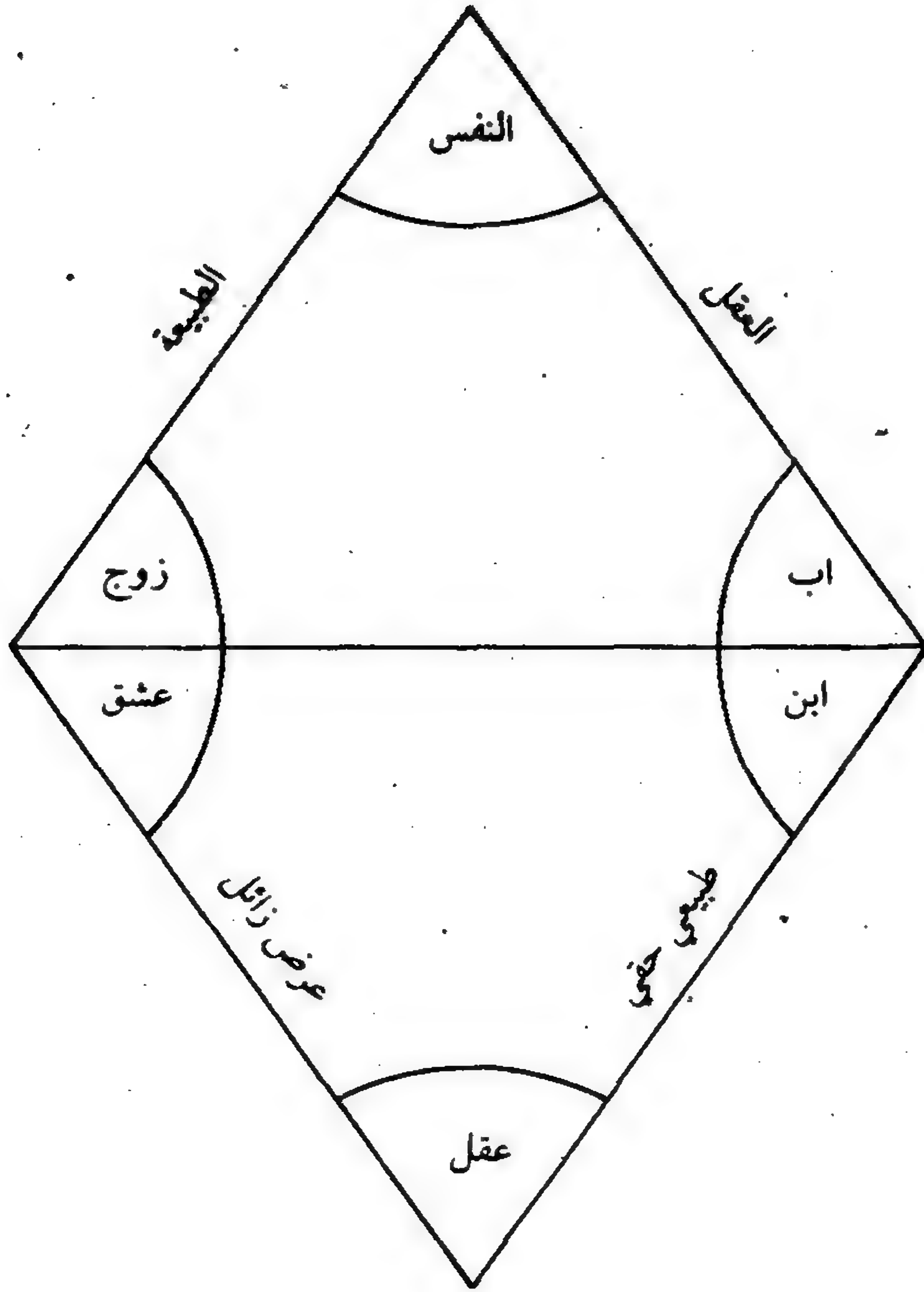
« البسيط هو الشيء المعقول لا المحسوس » (ص 129) .

إن هذه التعاليم الهرمسية غنيّة بالرموز الفلسـفية ، بالاشـارات الأخـلاقية والروحـانية ، بالتـأويل والتفسير ، وبالتمييز بين دار الحس (المحسوسات) ودار العقل (المعقولات) • وبالسعي الى تبيان العلاقة بين المناسبة والسببية ،أو ما نسميّه المشاكلة الجوهرية .

ويمكننا تصور هذا الترميز الهرمسي ، على النحو التالي :

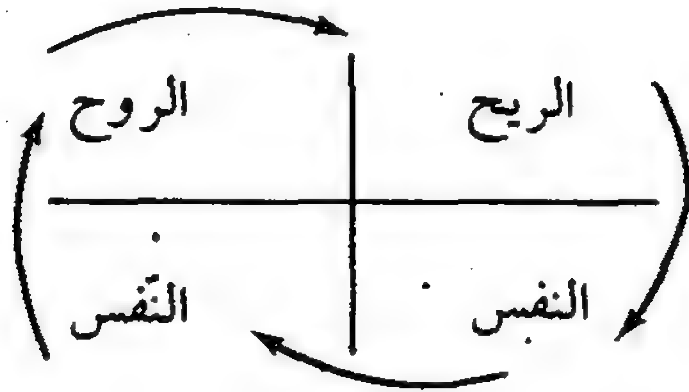


ويمكن التعبير عن هذه الرموز من خلال الهرم النفسي التالي :



ولكن ما هي النفس ؟ ما هي الروح ؟ ما هو العقل ؟ وأين هي وحدة الانسان في هذا التعدّد ؟

لقد ميّز العرب قبل الاسلام بين الروح والنفس ، فقالوا ان الروح هي الريح الرائحة . ثم جاء القرآن الكريم بمعان مختلفة للروح نذكر منها : الروح مبعث الحياة وهي مستمدة من الله (نفخت فيه من روحي) ، والروح بمعنى النفس ، وكذلك الروح بمعنى الجن والملائكة ، ثم دار الجدال بين فلاسفة العرب ومفكريهم حول مدلول الروح والنفس وهل هو مدلول متحد أو مختلف ، ويمكن أن نسجّل الملاحظة الاشتقاقية التالية :



هذا ، وقد ظهرت توجهات عديدة لمقاربة الروح والنفس من جهة ثانية . ومن التوجهات المبكرة نذكر

رسالة قسطا بن لوقا في الفرق بين النفس والروح حسب رواية دي بوير [1] :

« **والروح** عنده جسم لطيف مقره التجويف الأيسر من القلب ، ومن هذا المكان تمد جسم الانسان كله بالحياة وتنيله القدرة على الحركة والحس ، وكلما كان الروح رقيقاً لطيفاً صافياً كان صاحبه عاقلاً مفكراً سائساً مدبراً مميزاً ، والجميع متفقون في أمر الروح ، أما **النفس** « فإن وصفها على حقيقتها صعب معتاص جداً » ، وقد اختلف في أمرها أجلاّء الفلاسفة وتناقضت أقوالهم ، وأياً ما كان فالنفس ليست جسماً ، لأنها تقبل الكيفيات المتضادة في وقت واحد ، وهي جوهر غير مركب ، كما انها لا تستحيل ولا تبطل بمفارقة البدن ، كما يقع للروح ، أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن وهي علة ثانية في الحركة والحس » . . . وأصبح الكلام في أمر الروح من شأن الأطباء وحدهم ، أما الفلاسفة فإنهم يضعون النفس مقابل العقل » .

وكذلك مقاربات المعتزلة ، لا سيا ابراهيم النظام الذي قال ان الانسان هو الروح أو النفس ، وان الروح واحدة والبدن : **الروح هي الجسم ،وهي النفس** . إن الانسان في الحقيقة هو النفس والروح ، والبدن آلتها وقالبها . وإن المعرفة الحسية قادرة أن تؤدي بنا الى قيمة معرفية يستفيد منها العقل المفكر . وأما أبو الهذيل العلاّف فقد وقف عند العقل : فهو القوة على اكتساب العلم ، القوة التي يفرق بها الانسان بين نفسه وبين باقي الأشياء . وإننا نميز الأشياء بعضها عن بعض بواسطة العقل ، والعقل الحسي انما نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول . ومن جهته أوضح أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبّائي ان **العقل هو العلم** ،فقال : إنما العقل سمي عقلاً لأن الانسان يمنع نفسه عما لا يمنع المجنون نفسه عنه ، وإن ذلك مأخوذ من عقال البعير ، وإنما سمي عقاله عقالاً لأنه يمنع به .

إذن تتآخى في اللغة العربية الروح والريح ، النَّفس والنَّفس ، العقل والربط ، (عقل = ربط = منع) ولكن أية فلسفة اعتقادية وبرهانية تكونت حول هذه المفاهيم ؟

نبدأ من الكندي الذي انتقل بالمعرفة من الكلام الى الفلسفة الخالصة ، وبنى نظامه المعرفي على أساس التناسب الهندسي ، فقال :

« كمال التحقق هو من **شأن العقل** ،والى العقل مردّ كل فعل ، والمادة انما تتصور بالصورة التي تفيض عليها من العقل ، والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الالهي والعالم المادي ، والنفس الانسانية فيض من هذه النفس . . . » وأضاف أن نفس الانسان جوهر بسيط ، غير فان ، هبط من عالم العقل الى عالم الحس . ونذكر هنا أن المعرفة الكندية لها ركنان : المحسوس والمعقول ، وبالطبع ينطلق الكندي من المعرفة الحسية (الحواس الخمس) ، من قوى ادراك الصورة ونقلها الى العقل . فالرؤية ترينا الأشياء كما هي أو تعبّر عنها بالرمز . ويعلّل الكندي لماذا نرى الأشياء قبل كونها ، بطبيعة النفس وطبعها ، فالنفس هي موضع لجميع الأشياء الحسية والعقلية وليس المحسوس في النفس شيئاً آخر غير الحاس فإنه ليس ثمّ غير وغير ، إنما

---

(1) دي بوير : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص24 -25

هي بسيطة . ومعقول النفس هو قوتها على العقل - ومثال ذلك قولنا محسوس للأشخاص ، ومعقول للأنواع وما فوق الأنواع حتى جنس الأجناس [1] .

ويشدد الكندي على الأيس والليس (الوجود واللا وجود) ، وعلى خلق الأيس من الليس (الخلق من لا شيء) . فيقول : إن الله يجعل من الشجر الأخضر ناراً ، يعني انه يبين كيف يخلق الله من الضد الواحد (الشجر الأخضر) ضدا آخر (النّار) أي كيف أن النار تحدث عن لا نار ، أو انها توجد من شيء لم يكن من قبل ، وهو بالضبط معنى الخلق من لا شيء [2] .

وفي مستوى المعرفة ، يقول الكندي إن وضع الوحي (الحق المنزل) فوق الفلسفة (الوعي المعقول) هو كوضع العلة فوق المعلول . فالنبي يمثل وحي الوعي ، والفيلسوف يمثل وعي الوحي : إنما النبي يصل الى الحق بنور الهي دون جهد أو تكلف ، والفيلسوف ببحث شاق . لكن ما علاقة هذا كله بالروح والنفس والعقل ؟

إن النفس عند الكندي هي مبدأ الحياة ، وروحانية النفس تقوم على اعتبار فلسفي يقول ان اتحاد الجسد والنفس هو اتحاد عرضي آني . فالنفس بسيطة ذات شرف وكمال جوهرها من جوهر الباري عز وجلّ ، كضياء الشمس من الشمس . إنها جوهر إلّهي روحاني [3] لكن هل هي مباينة للجسد ، مضادة له ، والحال فكيف تتحد به ؟

إن النفس الناطقة مباينة للقوة الغضبية والقوة الشهوانية ، ويشبه أصحاب القوة الشهوانية **بالخنازير** ، وأصحاب القوة الغضبية **بالكلاب** ،وأما أصحاب العقل المسيطر فهم **كالملوك** .

ويعتبر أن النفس خالدة ، سعادتها فيما ترى وتعلم ، وحين تفارق البدن تعلم ما يعلم الله أو دون ما يعلم . إذن النفس مفارقة للبدن قبل تشكله وبعد انفكاكه . فهل يمكن تصور الجسد الحي بدون نفس ؟ وهل يمكن تصور النفس بدون بدن ؟

إن التجريد العقلي هو الطاغي على نظرية الكندي ، فوحدة الانسان النفسية والبدنية لا تبدو ملموسة ، واضحة .

يقول الكندي (رسالة في العقل) :

« النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول - إذا باشرته - الى أن تكون عاقلة بالفعل . فإنها اذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هي والصورة العقلية متغايرة ، لأنها ليست بمنقسمة فتتغاير . فإذا اتحدت

(1) عبد المنعم حمادة ، من رواد الفلاسفة ، ص106
(2) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص133
(3) المرجع السابق ، ص124 -125 .

بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد ، فهي عاقلة ومعقولة . فإذن العقل والمعقول شيء واحد من جهة النفس .

فإذن العقل أما علّة وأول لجميع المعقولات والعقول الثواني ، واما ثان : وهو بالقوة للنفس ما لم تكن النفس عاقلة بالفعل ، والثالث : هو الذي بالفعل للنفس قد اقتنته وصار لها موجوداً متى شاءت استعملته وأظهرته لوجود غيرها منها . . . ـ واما الرابع : فهو العقل الظاهر من النفس متى أخرجته ، فكان موجوداً لغيرها بالفعل » . . .(1) .

وعليه يمكننا ايجاز مراتب العقل كما يلي :

1 ـ العقل الذي بالفعل أبداً : العقل الثابت
2 ـ العقل الذي بالقوة (وهو للنفس) : العقل الكامن
3 ـ العقل الذي خرج من النفس من القوة الى الفعل : العقل المتغيّر
4 ـ العقل البائن : العقل الظاهر

أما الفارابي فقال أن النفس هي كمال الجسم ، فلا يجوز وجود النفس قبل البدن ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد . ولفهم مسألية المعرفة الفارابية في ضوء موقفه من النفس والروح ، والعقل ، لا بد من جولة أفق فلسفي تشمل الاعتقادي والبرهاني عند الفارابي . فمن جهة يقسم الفارابي الموجودات الى ممكن الوجود (الموجوب) والى واجب الوجود (الواجب) . ويقول د . جميل صليبا : « ولما كان الممكن لا يخرج الى الوجود إلاّ بعلة ، وكانت العلل لا تتسلسل الى غير نهاية ، وجب أن ينتهي التسلسل الى موجود واجب الوجود ، لا علة لوجوده ، له بذاته الكمال الأسنى » . « إن قولنا انه واجب الوجود بذاته يتضمن البرهان على انه واحد »(2) .

ويوضح الفارابي في « المدينة الفاضلة » (ص 70) معنى الوجود عقلاً ، وبالتالي صلة العاقل بالمعقول :

« لأن المانع للصورة من أن تكون عقلاً ، وأن تفعل بالفعل هو المادة . . . فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج الى مادة ، كان ذلك الشيء بجوهره عقلاً بالفعل ، وتلك حال الأول ، فهو اذن عقل بالفعل ، وهو أيضاً معقول بجوهره ، فإن المانع أيضاً للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة ، وهو معقول من جهة ما هو عقل ، لأن الذي هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً الى ذات اخرى خارجة عن تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يقول من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل ، وبأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل » . (الله عقل ـ عاقل ـ معقول) (وحدة العاقل) .

---

(1) عبد الرحمن بدوي ، رسائل فلسفية للكندي والفارابي ، الخ ، بنغازي 1973 ، صغ-5
(2) تاريخ الفلسفة العربية ، ص 147-148

إذن يقول الفارابي بأن الله عاقل ومعقول ، فهو غير متناه ، وعقولنا متناهية . ولكن ابن رشد لن يقرّه على هذا التثليث لوحدة العقل كما سنرى . ومع ذلك فإن الفارابي يجد لنفسه المبررات التي تبرهن اعتقاده . فيقول : « فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء فيكون لوجوده سبب خارج عنه (المدينة الفاضلة ، ص 38) . وأما العقل عنده ، فهو كمال النفس ، ومميّز الانسان عما سواه من الحيوان :

« ومنزلة العقل من قوى النفس الأخرى بمثابة النفس من الطبيعة ، يعني انه الغاية القصوى ، على أن هذا العقل الذي هو عنوان كمال النفس ،لا يخرج عن كونه قوة من قوى النفس . وهو بذلك مسخر لنشاط العقل (الفعال) أو فعله ، إذ يقتصر من الأشياء على صورها المعقولة المجرّدة . . . »(1) .

إن الفضيلة الفارابية وليدة المعرفة . لأنه في نظرية المعرفة يترقى تدرجياً من مفهوم العقل من حيث هو قوة ادراك في الانسان ، الى العقل من حيث هو قوة فاعلة تتولى تدبير عالم ما تحت القمر . وأخيراً الى مفهومه له باعتبار انه المبدأ الاسمى لجميع الموجودات ، الذي يسميه أرسطوطاليس بأنه عقل يعقل ذاته بالفعل .

فالفارابي اذن ينظر الى العقل من ثلاث زوايا : الأولى : المعرفة الانسانية : والثانية ، النظام الكوني ، والثالثة ، ما بعد الطبيعة . لكن هذه الزوايا الثلاث لا تستنفد نظرته الى العقل بل ينبغي أن نضيف اليها زاوية رابعة هي الزاوية الأخلاقية والسياسية(2) .

وفي مجال تثليث النفس ، يبدو الفارابي أرسطوطاليسياً : نفس الحيوان غير الناطق (روح) ونفس الحيوان الناطق (روح ـ عقل) ، ونفس الأجسام السماوية (أي عقل ؟) . ويقسم قوى النفس ـ التي تحدث بحدوث الانسان ـ الى قوة غاذية / حساسة / متخيلة / ناطقة / نزوعية . والقوة النزوعية هي قوة الارادة : « فإن الارادة هي نزوع الى ما أدرك وعن ما أدرك إما بالحس وإما بالتخيل وإما بالقوة الناطقة . . . والنزوع قد يكون الى عمل شيء ما . (المدينة الفاضلة ، ص 89) . ويضيف : « وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة وقد يكون بالمتخيلة وقد يكون بالاحساس » (ص 90) . ومقابل تثليث النفس نجد تثليثاً للعقل الانساني : 1) عقل بالقوة ـ 2) عقل بالفعل ـ 3) عقل مستفاد .

---

(1) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 161

(2) المرجع السابق ، ص 174

عقل فعال (سماوي)

↓

عقل مفارق (واهب الصور)

↓

عقل ما بعد الطبيعي :

٣- ↑ **الروح القدس**

٢- ↑ **عقول الافلاك**

١- ↑ **العقل الأول** (الله)

ويقول الفارابي ان العقل عقلان : عملي وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأفعال الانسانية ، وعلمي وهو الذي به يتم جوهر النفس ويصير جوهراً عقلياً بالفعل . ثم يرتب العقل العلمي في مراتب : عقل هيولاني ـ عقل بالملكة ـ عقل مستفاد . ومما يستحق الذكر هو ان الفارابي يبني وحدة النفس على خضوع الدماغ (العقل) للقلب (المدينة الفاضلة ، ص101) :

« **القلب** هو العضو الرئيسي الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر . وله الرئاسة الأولى » .
ويليه « **الدماغ** وهو عضو رئيس ، لكنه رئيس ثان ، مرؤوس للقلب ، رئيس لسائر الأعضاء » .

« وأما **العقل الانساني** الذي يحصل له بالطبع في أول أمره ، فإنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات ، فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني ، وهي أيضاً بالقوة معقولة » .

إن العقل هو استعداد في الدماغ لتقبل صور المعقولات . وإن العقل موجود في روح الطفل ويصير عقلاً فعالاً في أثناء ادراكه الأشكال الجرمية بالخبرة بطريق الحواس وقوة التمثيل والتصوير . فتحقيق التجارب والخبرة ليس من فعل الانسان ولكنه نتيجة عمل الروح الذي فوق الانسان . فعلم الانسان ناشيء من فوق وليس علماً متحصلاً عليه بمجهود عقلي أي انه معطى من الله ، ليس كسبياً بفعل بني آدم . وخلاصة القول أن الفارابي يحدد ستة معان للعقل هي :

1) معنى الجمهور : الانسان عاقل
2) معنى المتكلمين : ما يوجبه العقل وما ينفيه
3) معنى أرسطو : ما يميز الصحيح وضده (البرهان)
4) المعنى الأخلاقي : تطور العقل المميّز بين الخير والشر
5) المعنى الرباعي : عقل بالقوة / بالفعل / مستفاد / فعال
6) عقل ما بعد الطبيعي : الفعال / المفارق / روح القدس .

النفس كمال الجسد ، والعقل كمال النفس . لكن ما هو مصير النفس ، خاصة إذا عرفنا أن الفارابي لا يضع النظرية الفلسفية لذاتها بل توصلا الى السعادة ـ كما يقول :

السعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن ينال الانسان أعظم منها [1]

إن أبا نصر الفارابي يميز بين ثلاثة أنواع من الأنفس :

1 ـ النفس التي تكتسب الخلود بعد ادراكها المعقولات ادراكاً جلياً في حياتها ، وبعد عملها الفضيلة : « فالخلود في رأي الفارابي يكتسب ، وهو ليس من جوهر النفس . وهذا خلاف ما سيقوله ابن سينا الذي يعتبر النفس خالدة بطبيعتها » (د . ا . ن . نادر ، هامش الصفحة 103 ، من آراء أهل المدينة) .

2 ـ النفس التي تكتسب الخلود من جراء ادراكها المعقولات ، ولكنها تتألم وتتعذب لأنها لم تعمل الفضيلة .

3 ـ النفس التي لم تدرك المعقولات ولم تعمل الفضيلة ، تهلك وتفنى .

ونجد في « المدينة الفاضلة » تصنيفاً معرفياً لأصحاب النفوس :

أ ـ واذا مضت طائفة فبطلت أبدانها وخلصت أنفسها وسعدت . . . صاروا أيضاً في السعادة الى مراتب أولئك الماضين واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية (ص 137) .

ب ـ كلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول كان التذاذ كل واحد منها أزيد شديداً . (ص 137) فتزداد كيفية ما يعقل .

ج ـ أما أهل المدن الجاهلة فإن أنفسهم تبقى غير مستكملة ومحتاجة في قيامها الى المادة ضرورة . لكن هل يقول الفارابي بوحدة النفس وخلود النفس الواحدة ؟

« لا يقول بخلود النفوس الا شريطة أن تكون قد وصلت في الحياة الدنيوية الى درجة العقل المستفاد وقد يفسر قوله بل يوافق رأي القائلين بوحدة النفوس وهو مبدأ ابن باجة وابن رشد » . (جمعه / تاريخ فلاسفة الاسلام / ص 24) .

وقال ابن طفيل : « إن الفارابي ذكر في كتابه « الملة الفاضلة » ، أن النفوس الخبيثة تبقى بعد الموت في عذاب أبدي ثم ذكر في سياسته أن تلك النفوس الخبيثة تتحول الى العدم **ولا تخلد إلاّ النفوس الكاملة** » (السابق ، 24) .

---

(1) محمد جمعه : تاريخ فلاسفة الاسلام ، مرجع سابق ، ص 41

« ثم إن أبا نصر الفارابي ذكر في شرحه لكتاب أرسطو أن أرقى ما يصل اليه الانسان هو في هذه الدنيا وان الخير الأسمى هو أيضاً في هذه الدنيا وان كل ما يقال بوجوده بعد هذه الحياة ليس إلا ترهات أشبه بخرافات العجائز » .

إذن أنكر الفارابي التناسخ انكاراً باتاً ، وأنكر خلود النفس المفردة . لقد حاول أن يفسر العالم تفسيراً فلسفياً لا يُناقض الدين .

وأما ماجد فخري (تاريخ الفلسفة ، ص 178) : فيقول أن الفارابي يقر جزئياً بتناسخ الأرواح ، وانه يقصر الخلود على الجانب العقلي من النفس ، وان معرفة السعادة الحقيقية شرط للبقاء بعد الموت وللغبطة الأبدية .

ومن جهة ثانية يشدد أبو بكر الرازي على ان الله خلق الانسان فوهبه العقل من « **جوهر الوهيته** » حتى يتمكن العقل من أن يوقظ النفس من سباتها الأرضي في جسد الانسان ، ويذكرها بموطنها الأصيل في العالم الأعلى غير المحسوس وبواجبها في السعي نحو ذلك العالم عن طريق الفلسفة .

النفس تتطهر بالفلسفة / والنفوس التي تتطهر بدرسها تستمر في هذا العالم حتى يتم لها اكتشاف سر الفلسفة الشافي ، فتتحول من ثم الى العالم العقلي : « وعندما يتحقق هذا الغرض وتعود النفس الانسانية ، بارشاد العقل ، الى موطنها الحقيقي يبطل هذا « العالم الأدنى » وترجع الهيولى التي أرغمت على الاتحاد بالصورة ، الى حالتها الأولى من الطهارة ومفارقة الصورة » [1] .

أما اخوان الصفا فالنفس الانسانية عندهم « فيض صادر عن النفس الكلية أو نفس العالم ، ونفوس أفراد الانسان تؤلف جوهراً يمكن أن نسميه الانسان المطلق أو نفس الانسانية ونفس الانسان غائصة في بحر الهيولى ، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدرج . وللنفس قوى كثيرة تعينها على بلوغ هذه الغاية ، وأفضلها القوى المفكّرة ، لأنها تؤدي الى المعرفة والمعرفة لباب حياة النفوس (دي بور ، ص 109) . ويحدد اخوان الصفا صلة النفس بالعلم والمعلوم (رسائل الاخوان ، ج 1 ، ص 262) :

« العلم انما هو صورة المعلوم في نفس العالم وضده الجهل وهو عدم ملك الصورة من النفس . واعلم بأن أنفس العلماء علاّمة بالفعل ، وأنفس المتكلمين علاّمة بالقوة ، وإن التعلم والتعليم ليسا شيئاً سوى اخراج ما في القوة ، يعني الامكان ، الى الفعل ، يعني الوجود . فإذا نسب ذلك الى العالم سمي تعليماً ، وان نسب الى المتعلم سمّي تعلّماً .

ويذكر الاخوان في رسائلهم (ج 2 ، ص 50) معنى قيام النفس بقولهم : « معنى القيامة مشتق من القيام ، فإذا فارقت النفس قامت قيامتها . قال رسول الله ﷺ : « من مات فقد قامت قيامته » وإنما أراد

---

(1) د . ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 141

النفس لا الجسد ، لأن الجسد لا يقوم عند الموت ، بل يقع وقوعاً لا يقوم بعده ، الى أن تردّ النفس اليه ثانية » .

وتضيف الرسائل (ج2 ، ص64) :

« إن الفكر والعلم آلات للنفس في ادراك المعلومات والمعقولات » . وهناك تمييز ملحوظ بين عدة أفعال للنفس كالارادة والقدرة والاختيار والاعتقاد والايمان . ويمكننا أن نذكر تعريفات الاخوان لهذه الأفعال كما يلي :

1 - **الارادة** : اشارة الى تكون شكل ما .
2 - **القدرة** : امكان شيء من الأفعال اختياراً .
3 - **الاختيار** : قبول أحد أمرين
4 - **الاعتقاد** : هو عقد الاحتمال على تحقيق شيء . .
5 - **الايمان** : هو التصديق بما يخبر به المخبر .

ويرى الاخوان أن جوهر النفس أشد روحانية « من جوهر الهواء والضياء جميعاً » (الرسائل3 ، ص 16) .

وإن **الكفر** في لغة العرب **الغطاء** وهو شيء يعرض للنفس من جهة الجسد ، وذلك انه اذا استقرت النفس في الجهالة تغطّى عليها أمر ذاتها ، وذهب عليها معرفة جوهرها ، وتنسى مبدأها ، ولا تذكر من أمر معادها ، حتى تبلغ من جهالتها الا تعلم بأن لها وجوداً خلواً من الجسد ، حتى تظن أنها جسم كما يظنّ ويقول كثير ممن يتعاطى النظر في العلوم ، وهو قولهم ان الانسان هو هذا الجسد الطويل العريض العميق ، المؤلف من اللحم والدم . ولا يدرون أن مع هذا الجسد جوهراً آخر وهو المحرك له ، وهي النفس المطهّرة به ومنه أفعالها » . (الرسائل ، 3 ، ص61) .

وكذلك فإن جهنهم هي عالم الكون والفساد الذي هو دون فلك القمر ، وأن الجنة هي عالم الأرواح وسعة السموات ، وأن أهل جهنم هي النفوس المتعلقة بأجساد الحيوانات التي تنالها الآلام والأوجاع دون سائر الموجودات التي في العالم . وان أهل الجنة هي النفوس الملكية التي في عالم الأفلاك وسعة السماوات في روح وريحان ، البريئة من الأوجاع والآلام » (الرسائل ، 3 ، ص63) .

« إن نفس الانسان نفس واحدة » . . . (ص68) « فاللذة الشهوانية مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات . والحيوانية الحسية مشتركة بين الانسان والحيوان دون النبات . والفكرية مشتركة بين الانسان والملائكة دون الحيوان . والملكية الروحانية مختصة بالنفوس المفارقة للأجسام الناجية من بحر الهيولي » . (الرسائل ، 3 ، ص69) .

ويرى الاخوان ان « أصل الحركة هو النفس ، وان الصوت منفعل من حركتها وسريان قواها في الأجسام » .

« وإن الأصوات هي الأعراض الحادثة من الجواهر ، والجواهر جنسان ، فما علا ولطف قيل : جواهر علوية ، وما دنا وكثف قيل : جواهر سفلية وأصوات هي أعراض لا يكون حدوثها إلاّ عن الجواهر » . (الرسائل ، 3 ، ص 90) .

إذن ان عالم النفوس متقدم على عالم الاجسام ويقيم الاخوان موازنة ومفارقة بين النفس والأصوات ، فيقولون ؛

الأصوات على ضربين : مفهومة وغير مفهومة ـ فالمفهومة هي الأصوات الحيوانية ، وغير المفهومة أصوات سائر الأجسام مثل الحجر . . والحيوانات أيضاً على ضربين : منطقية وغير منطقية . فهذا فرق بين الصوت والنطق .

وأما الحيوان الانسي فأصواته على نوعين : دالة وغير دالة . غير الدالة مثل البكاء والضحك ، والسعال والأنين . والدالة مثل الكلام والأقاويل التي لها هجاء في أي لغة كانت وبأي لفظ قيلت . (ص 101 - 102 ، الرسائل 3) .

ويمكننا تصور نظرة الأخوان الكونية ـ المعرفية كما يلي :

ملائكة ⟵ ضياء
انسان ⟵ نار
حيوان ⟵ هواء
نبات ⟵ ماء
معادن ⟵ تراب

لكن كيف تتصل النفس بالحركة ؟

« الحركة هي النقلة من مكان الى مكان في زمان ثان ، وضدها السكون وهو الوقوف والثبات في مكان واحد بين زمانين » والحركة من حيث الكيفية لها ثمانية أنواع ـ كل نوعين منها متقابلان :

- الكبير / الصغير
- السريع / البطيء
- الدقيق / الغليظ
- الثقيل / الخفيف

واتصال النفوس بالحركة يكون من خلال علاقاتها بالأجساد . ويتصور الاخوان تراتباً للعلاقة بين النفوس والأجساد ، على النحو التالي (الرسائل ، ج 3 ، ص 267) :

النفوس	الأجساد
1 - العلامة الخيرة الفاضلة : أجناس الملائكة وصالحو المؤمنين والعلماء من الجن والبشر	1 - **حبوس** للنفوس
2 - العلامة الشريرة : مردة الشياطين وسحرة الجن والفراعنة والدجالون	2 - **صراط** : يجوزون عليه
3 - الجاهلة الشريرة : أنفس السباع الضارية والجهال الأشرار	4 - **برزخ** : الى يوم يبعثون
4 - الجاهلة غير الشريرة : أنفس بعض الحيوانات السليمة	4 - **أعراف** : للنفوس

أما النفوس النبوية فإنها تأتي الى عالم الكون والفساد لإنقاذ هذه النفوس .

ويرى الأخوان للنفس علتين هما : **الفاطر والعقل** :

الفاطر هو العلة الفاعلة المخترعة ، والعقل هو العلة الصورية . يضاف الى ذلك أن **العقل** علة واحدة ، فاعلة ، وأن **الباري** هو الذي أفاض عليه الوجود والتمام والبقاء والكمال دفعة واحدة للأزمان . ويعتبر الاخوان أن النفس والروح شيء واحد ، كما في قولهم : « فأما النفس ، يعني الروح ، فهي جوهر : سماوية ، نورانية ، علامة ، فعالة ، بالطبع ، حساسة داركة لا تموت ولا تفنى ، بل تبقى مؤبدة ، إما ملتذة وإما مؤتلمة » (الرسائل ، 3 ، ص 290) . والموت عندهم ليس سوى ترك النفس استعمال الجسد ، ويكون ذلك لسببين : طبيعي وعرضي .

الانسان هو هذه النفس الناطقة :

هذا ويترادف عند الاخوان القلب والنفس ، النفس والروح ، وأما الانسان العاقل فهو هذه النفس الناطقة . هذا ملخص عام لكل النظرية المعرفية النفسية عند اخوان الصفا . فما هو جديد ابن سينا ؟

إن موقع النفس عند ابن سينا هو بين عالم المعقولات وعالم الأجسام ، وهي تبلغ بالتفلسف أكبر كما تتسع لبلوغه الطاقة الانسانية .

إن موسوعته (شفاء النفس) تعني أن علم النفس هو محور الفلسفة السينوية . ومذهبه الثنيني: فلا اتصال جوهرياً بين النفس والجسد . والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفي الانسان عقل وعمل وفعله يظهر التعدد في الطبيعة الانسانية ظهوراً اعتبارياً ، غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا ، أو ادراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً ، والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكانها ، بل يرتقي بها . أما النفوس الناطقة فلا تتمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته من معارف . وإنما يكون تمايزها بمقدار استعدادها للاتصال بالعقل الفعال ، الذي تتلقى عنه المعرفة . إن النفس الناطقة هي الانسان على الحقيقة ، لا تفسد ولا تفنى . وسعادة النفس الخيّرة العارفة هي في اتحادها بالعقل الفعّال .

ويصف إبن سينا النفس بأنها صيرورة (صورة) ، فيقول في كتاب (الشفاء ، ج 1 ، ص- 22-28) : والصورة أكمل وأشرف من المادة لأنها فعل والفعل أسمى من القوة ، وبالصورة تتميز الأجسام بعضها من بعض وتتحدد ماهيتها وتقوم بوظائفها ، فالأرض لا تفترق عن الماء بمادتها بل بصورتها ، والسيف لا يقطع بحديده بل بحدّته . ويضيف ابن سينا ان :

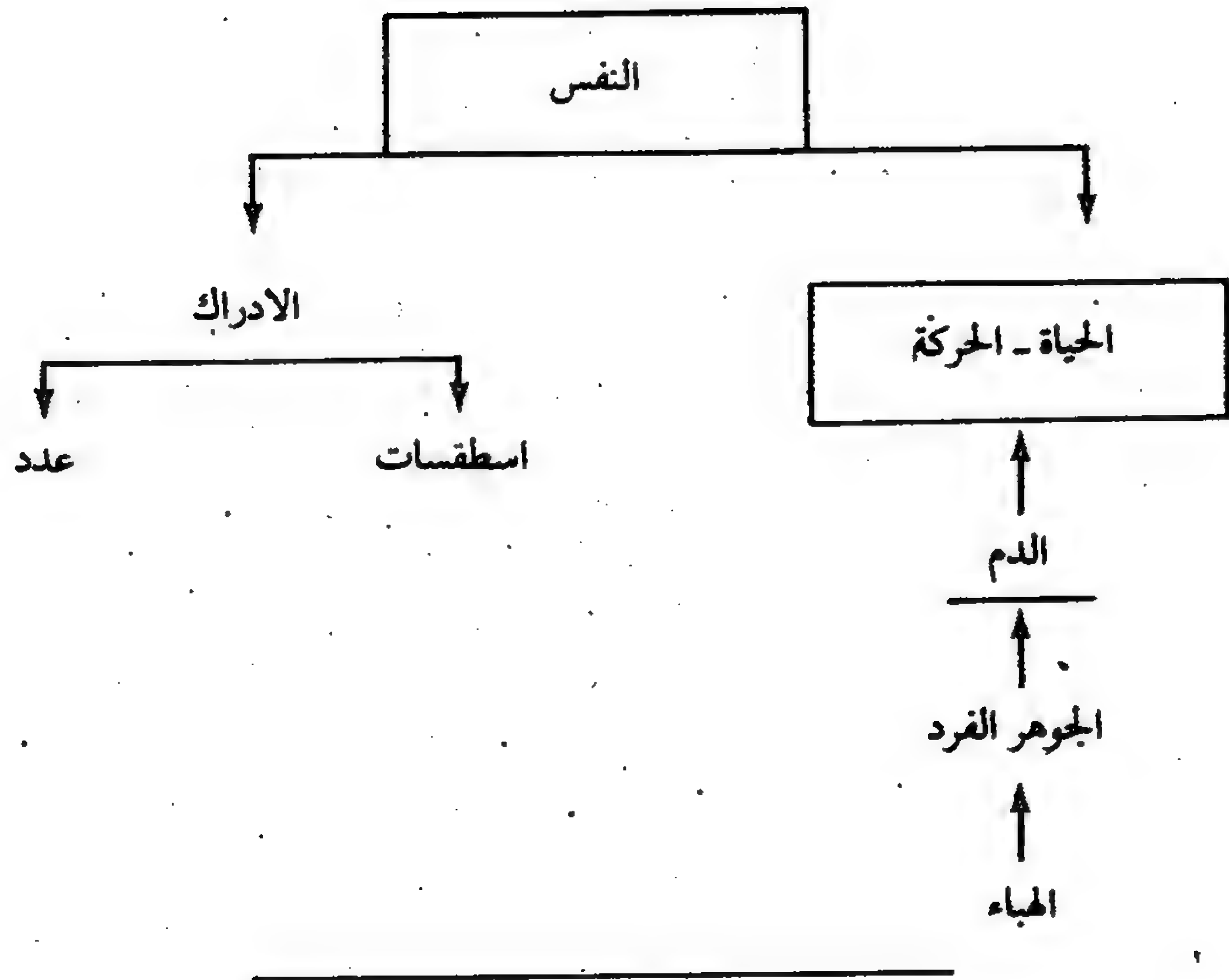
1 ـ النفس صورة الجسم / كمال أوّلي لجسم طبيعي آلي .
2 ـ النفس جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم .
3 ـ النفس جوهر وصورة : جوهر في ذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسم .

ويخلص الى التأكيد على أن النفس تسوس البدن وتدبر أمره كما تقوم بالتفكير والتعقل (تلازم العقلي والجسمي ، النفسي والبدني) .

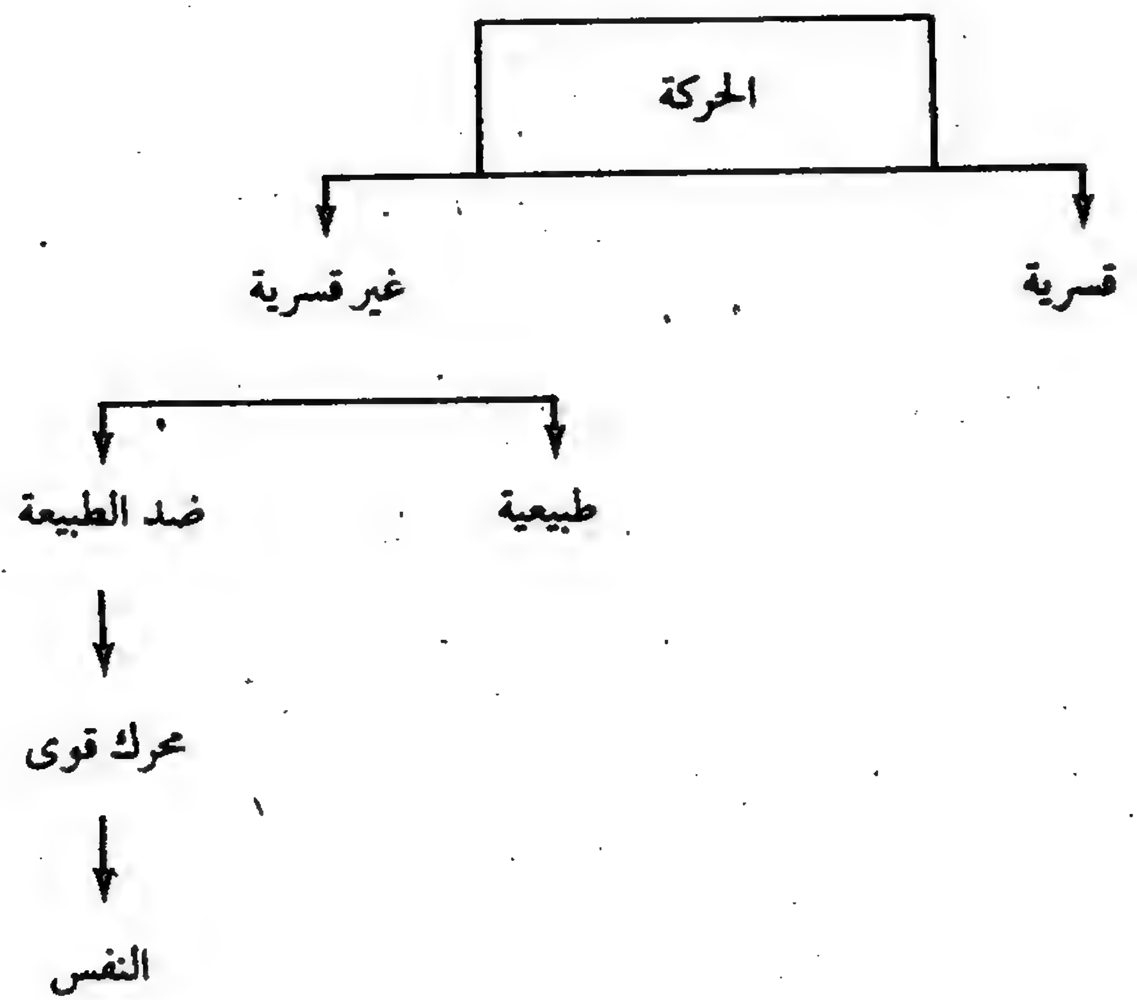
ويفترض أن النفس مخلوقة حادثة لا توجد الا عند وجود البدن وانها سرمدية خالدة . لماذا ؟
1 ـ لأنها منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال ، فهي جوهر قائم بذاته .
2 ـ لأن بساطة النفس تمنعها من الفساد .

ولكن هذا كله لا مغزى له خارج البنية المعرفية (الاعتقادي والبرهاني عند ابن سينا) . وقبل معالجة هذه المسألة السينوية ، نرى من الضروري تمثّل صورة النفس ، وبرهان الحركة ، ووحدة ظواهر النفس كما يلي :

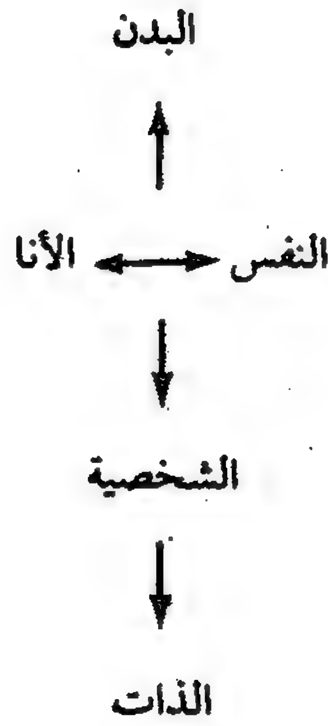
1) صورة النفس :



2) برهان الحركة :



3) **وحدة ظواهر النفس :**



وفي شعره الفلسفي يصف ابن سينا النفس :

« إنما النفس كالزجاجة والعلم
سراج وحكمة الله زيتُ
فإذا أشرقت فإنك حي
وإذا أظلمت فإنك ميتُ

ولكن ابن سينا في تعريفاته وبراهينه الفلسفية على النفس والروح والعقل وصولاً الى شخصية الانسان وذاته ، سيجد نفسه أمام سؤال حاسم : هل الاختلاف بين المادة والروح ، الجسم والنفس ، اختلاف في الطبيعة أم في الرتبة ؟ وهل هناك وحدة تامة بين النفس والجسد ، أم هما نقيضان : إن العلمي والاعتقادي يتداخلان أيضاً في فلسفة ابن سينا ، فيربط الموجودية بالسببية كما في السلسلة التالية : الله عالم العقل عالم الطبيعة العالم الجسماني . فإذا قال ابن سينا بوحدة النفس الفردية فمعنى ذلك انه قال بامتناع التناسخ . ولكن لا بد من التنبه الحذر لقوله :

إن القوة العقلية تتعقل بذاتها ، لا بآلة جسدية ؛ وتبريره هو أن النفس بعد أن تستعين بالحواس ترجع الى ذاتها شيئاً فشيئاً ، ليس تبريراً برهانياً . وهنا لا بد من استعراض مجمل البنية المعرفية عند ابن سينا . فهو يقول بثنوية الوجود ويقسمه ، كأسلافه الفلاسفة ، قسمين ، واجباً ، ممكناً . فما هو الممكن ؟ له معنيان : أحدهما اطلاقه على ما ليس بممتنع (معنى عام ـ ما بعد الطبيعة) والآخر اطلاقه على ما ليس بواجب ولا ممتنع ـ (معنى خاص) .

أما الواجب فهو ؟

ـ واجب الوجود بذاته

ـ واجب الوجود بغيره ←——→ ممكن الوجود بذاته .

وحول الممكنة الوجودية والوجوبية الوجودية : تطرح المعادلات التالية :

1 ـ هل يتساوى الوجود والعدم فيكون = **الممكن بذاته** .

2 ـ انتقال الممكن بذاته الى الوجود الواجب بغيره = **العالم بكل موجوداته** .

3 ـ وجوب الذات ، خارج الامكان والغيرية = الله .

يجيب الدكتور جميل صليبا (تاريخ الفلسفة العربية ، ص221) :

« كل ما أكسبه الوجود وجوباً ، أكسبه العدم امتناعاً » . ويضيف(المرجع السابق، ص222) :
« الوجود أمر زائد على الماهية ، فائض عليها من مبدأ أعلى منها ، فإذا كان الشيء ممكن الوجود لم تستلزم ماهيته وجوده ، ولكنه إذا كان واجب الوجود بنفسه كان وجوده عين ذاته » .

وينطلق ابن سينا في برهان الوجود من دليلين هما :

1) دليل طبيعة الممكن

كل وجود إما واجب وإما ممكن ، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب **وهو المطلوب وإن كان ممكناً فإن الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود . . . تنتهي جميع الممكنات الى علة واجبة الوجود بذاتها ، خارجة** عن الجملة وهي علة أولى ، لأن العلل لا يمكن أن تتسلسل الى ما لا نهاية له .

لكن لماذا تحتّم الغائية ، عدم الافتراض بأن السلسلة لا تتناهى ؟ **أليست الغائية الغاء للسببية التي ينطلق منها ابن سينا ؟**

2) دليل الغائية :

إذا كانت العلل الغائية موجودة ، فإنها يجب أن تكون متناهية ؛ **وذلك لأن العلة الغائية هي التي لأجلها تكون سائر الأشياء** ، وهي لا تكون لأجل شيء غير . **(غاية لا غاية بعدها) إن الغاية الأخيرة / ومثالية الافتراض /** تجعلنا نتساءل عن واقعية البرهان ، **وهل هو برهان أم اعتقاد ؟ يقول الدكتور صليبا** (تاريخ الفلسفة ، ص224) : إن كلاً من الدليلين « **يسلم بوجود الشيء المراد إثباته قبل البرهان عليه** » . **وهذا ما يكشفه ابن سينا في كتابه « الشفاء » حين يقول : « إن الواجب الوجود لا برهـان عليه ، بل هو البرهان على كل شيء** » . إذن هو شأن اعتقادي ؟ وكذلك صفاته ؟

لا يقول ابن سينا ، لأن **ماهية** واجب الوجود هي **عين وجوده** ، إنه واجب الوجود من كل وجه .

إنه واحد من جميع الوجوه . بسيط ، تام ، ثابت لا يتغير ، أزلي ـ أبدي ، لا حدّ له ، خير **محض** ، حق محض ، عقل ـ عاقل ـ معقول ، وواجب الوجود عشق ، عاشق ـ معشوق . هو أعظـم **لاذ وملتذ** (اللذة هي ادراك الملائم ، واللذّة العقلية أعلى من اللذّة الحسّية) . وهنا نسجل الاشارات التالية :

اشارة1 : هذه الصفات في ذات « واجب الوجود بذاته » كثرة ، لأن العاقل إذا عقل نفسه كان **عقلاً وعاقلاً** ومعقولاً معاً . وكونه عاقلاً ـ معقولاً ، شيء واحد .

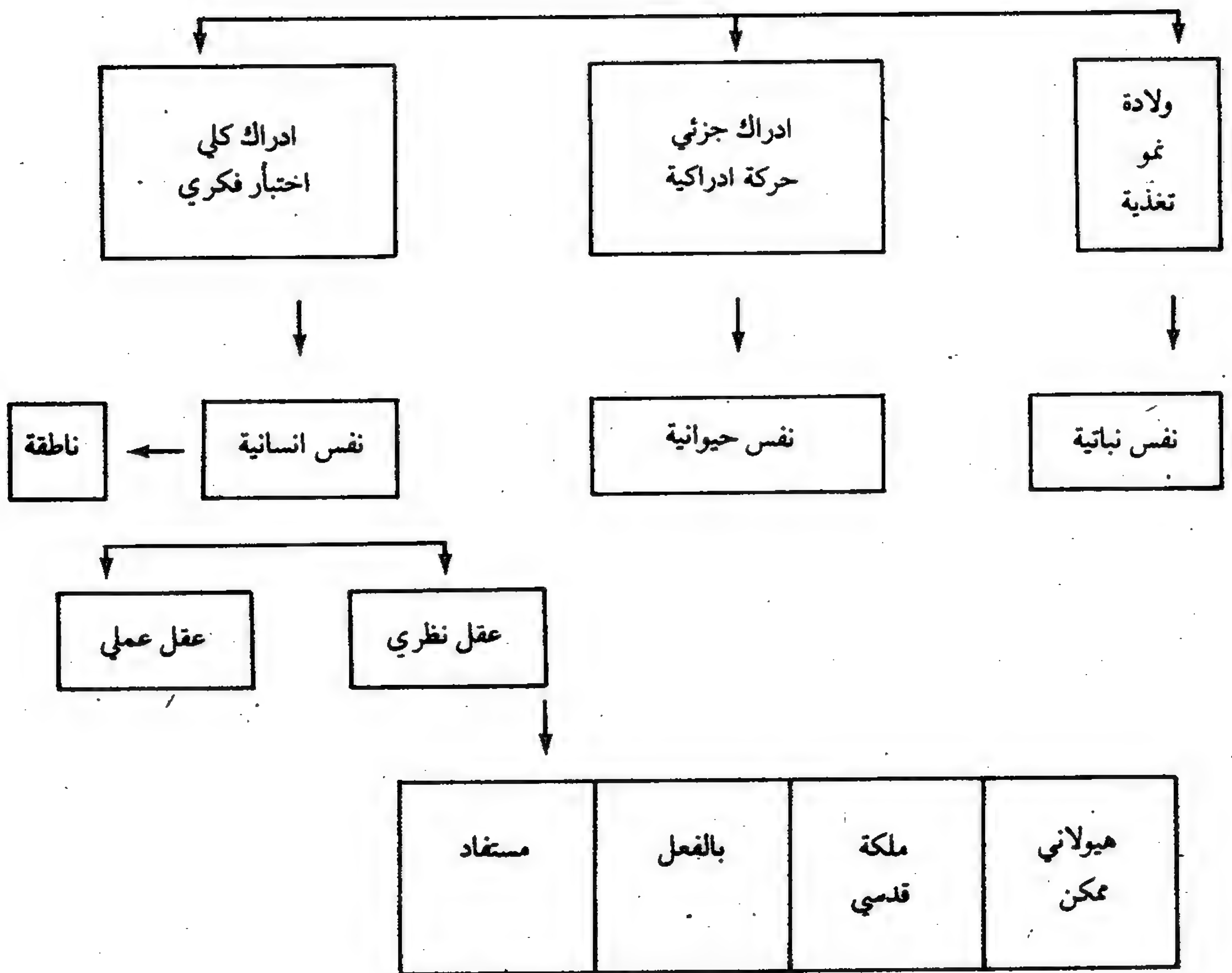
اشارة 2 : يرى ابن سينا أن الصفات التي يطلقها على « واجب الوجود بذاته » بعضها موجود على سبيل الاضافة ، وبعضها موجود فيه على سبيل السلب .

اشارة 3 : مفارقة إله أرسطو وإله ابن سينا :

إله أرسطو	**إله ابن سينا**
إله أرسطو يعقل نفسه وهذا التعقل لا يوجب احاطته بالعالم ، وعدم احاطته خير له ، لأن في الاحاطة ما يعرض ذاته للتغير والنقص .	إله ابن سينا يعلم كل ماوقع ويقع في ملكه ، وليس علمه بالأشياء متاخراً عن حدوثها ، إنما الأشياء توجد **لعلمه بها منذ الأزل ،** وعلم الاله يختلف عن علم الانسان اختلاف اللامتناهي عن المتناهي .

وعلى مستوى أشكال النفس وقف ابن سينا موقفاً وسطاً بين أفلاطون وأرسطو ، فهو إذ يقول : « النفس حادثة » ، يتفق مع أرسطو القائل بأن « النفس صورة البدن » ، وإذ يقول بخلودها إنما يتفق مع نظرية الخلود الافلاطونية ، وتميز عن علماء الدين بحصره الخلود في الأرواح ، بينما هم قالوا ببعث الأجسام - الأرواح .

لكن كيف تصبح النفس الانسانية عالمة ؟ يقول ابن سينا : « واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم ، أو حصل من نفس المتعلم ، متفاوت ، فإن من المتعلمين من يكون أقرب الى التصور ، لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى ، فإن كان الانسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوي **حدساً** . وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس ، حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال الى كبير شيء والى تخريج وتعليم ، بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأن الاستعداد الثاني حاصل له ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد ، ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً ، وهو من جنس العقل بالملكة ، إلا أنه رفيع جداً ، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم (النجاة ، ص 272) . وحدّ النفس ، سينوياً ، هو انها : « كمال أول لجسم طبيعي آلي » . وصورة ذلك :



وهكذا يتضح لنا كيف يتداخل علم النفس وعلم المعرفة عند ابن سينا ، ذلك أنه يضع العقل في ذروة الهرم النفسي ، ويصل الانساني بالالهي ، غير الابداعي بالابداعي ، المنفعل بالفاعل ، المفطور بالفاطر . الخ : « وهذا الاتصال بالعقل الفعّال ، في إعتقاد ابن سينا ، ليس هو سر مصير الانسان فحسب ، بل هو كذلك سر عملية المعرفة ككل . إذ لما كان العقل الفعال هو مستودع جميع المعقولات أو الكليات فهو يمنح العقل الانساني ، عندما يبلغ درجة الاستعداد للتلقي ، التي نسميها عقلاً مستفاداً ، الصور المكتسبة التي تؤلف جميع معارفه ، على أن هذا الاكتساب » ليس على وتيرة واحدة ، عند جميع الناس ، ذلك لأن قابلية الادراك عند بعضهم قد تعظم الى حد لا يحتاجون عنده الى تعلّم ، بل يصبحون قادرين على ادراك الكليات مباشرة ، بفضل قوة نظرية فيهم يدعوها المؤلف (ابن سينا العقل القدسي ويعتبرها نعمة إلهية اختص بها فئة قليلة من الناس »ميزتها الرئيسية القدرة على ادراك الحد الأوسط في القياس بصورة مباشرة والاستغناء جملة عن الابتقراء » . (د . ماجد فخري تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص192 -194) .

ونختم هذه الفقرة بإشارة سريعة الى مفهوم العقل القدسي ونظرية النبوة السينوية .

فقد نسب الفارابي النبوة الى مرتبة استثنائية من الكمال تبلغها القوة المتخيلة في النفس . أما ابن سينا فقد اسندها الى « العقل القدسي » ، وهو عنده أعلى درجة يمكن للعقل الانساني بلوغها . كما أسند ابن سينا نظرية النبوة الى مفهوم الحدس ، فقال : « فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس ، بشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية ، الى أن يشتعل حدساً ، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء » . ويوضح د . ماجد فخري (تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص159) : « فالنفس التي تعمل عادة في الجسد ، باعتبار أنه مجالها المحدود ، قد تتجاوز ، مع ذلك هذا المجال وتعمل في مناطق مادية أبعد فتحدث فيها حركة أو سكوناً ، حرارة أو برودة ، صلابة أو ليونة . وما يقترن بذلك من ظواهر طبيعية كالبرق والزلازل والأمطار والرياح . . . الخ . وهذه هي الظواهر التي ندعوها المعجزات والخوارق » .

هذا ، ويترتب على النظرية السينوية (النفس ـ المعرفة) في مستوى الطبيعي ، الانساني ، تصنيف رباعي لفئات الناس :

الأولى : أهل الرئاسه

ذوو القوة النظرية الحادة الصفاء والقوة العملية الرفيعة المستوى ، العارفون مباشرة بأحداث الحاضر والمستقبل . (وحدة العقل والنفس والطبيعة) .

الثانية : أهل السلطة
السياسة الفرعية

ذوو الكمال في قوة الحدس ، دون الكمال في قوة التخيل .

الثالثة : جماعة الأشراف

ذوو الكمال في القوة النظرية ، دون الكمال في القوة العملية .

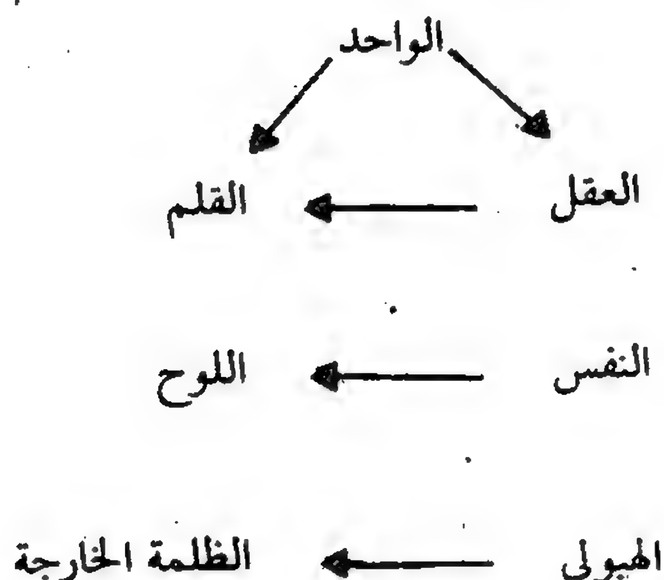
الرابعة : الطبقة العادية

ذوو الكمال في القوة العملية ، وحسب .

لقد رأينا الغزالي مزدوجاً فهو فيلسوف يقول بالسببيّة وأشعري ينفي السببيّة . فما هي نظرته الاعتقادية ـ البرهانية في مستوى النفس ـ العقل ؟

كان يرى أبو حامد الغزالي أن الشرع عقل من خارج ، وأن العقل شرع من داخل ، وإنهما متعاضدان متحدان . كذلك كان يرى أن العالم متفاعل يفعل بعضه في بعض بمقتضى قانون السببيّة والمسبّبية ، فقال بتلازم الماهية والمعقولية ، والتقى بذلك مع ابن سينا الذي يقول في الاشارات « لا تغرب ذاته عن ذاته » فهو

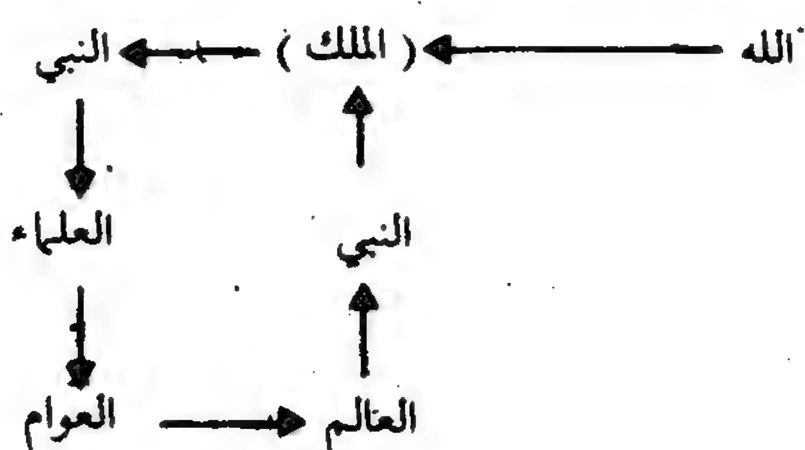
نور على نور ، نور الشرع ونور العقل معاً . وأما النفس فهي رباعية : نباتية / حيوانية / انسانية / فلكيّة . والنور ـ العقل ـ الشرع الواحد / من كل وجه / لا يصدر عنه الاّ الواحد :



ويترتب على هذه الرؤية الفلسفية ـ الاعتقادية ، القول بعدة طبقات هي : العقول / النفوس / الأجسام . وكذلك القول بازدواج المخلوقات =

1 ـ إزدواج البسائط
2 ـ إزدواج المركبات
3 ـ إزدواج ما بين البسائط والمركبات

وتمثل على المخلوقات بما يلي : لطيف ـ كثيف / معقول ـ محسوس / المعطي ـ القابل / العقل ـ النفس / القلم ـ اللوح الخ . . . أما **الواحد** فهو وحده متعال على الازدواج آداء وقبولاً . إن المادة هي مبتدأ المكان ، وإن النفس مبتدأ الزمان . وعقل النبي ونفسه متمايزان : فعقل النبي يمتاز عن الناس ، بمناسبته للعقول المفارقة وللعقل الأول ، ونفسه تمتاز بمشاكلتها لنفوس السماوات وللنفس الفلكيّة . ويمكن تصور العلاقة المعرفية بين الله (الملك) والنبي كما يلي :

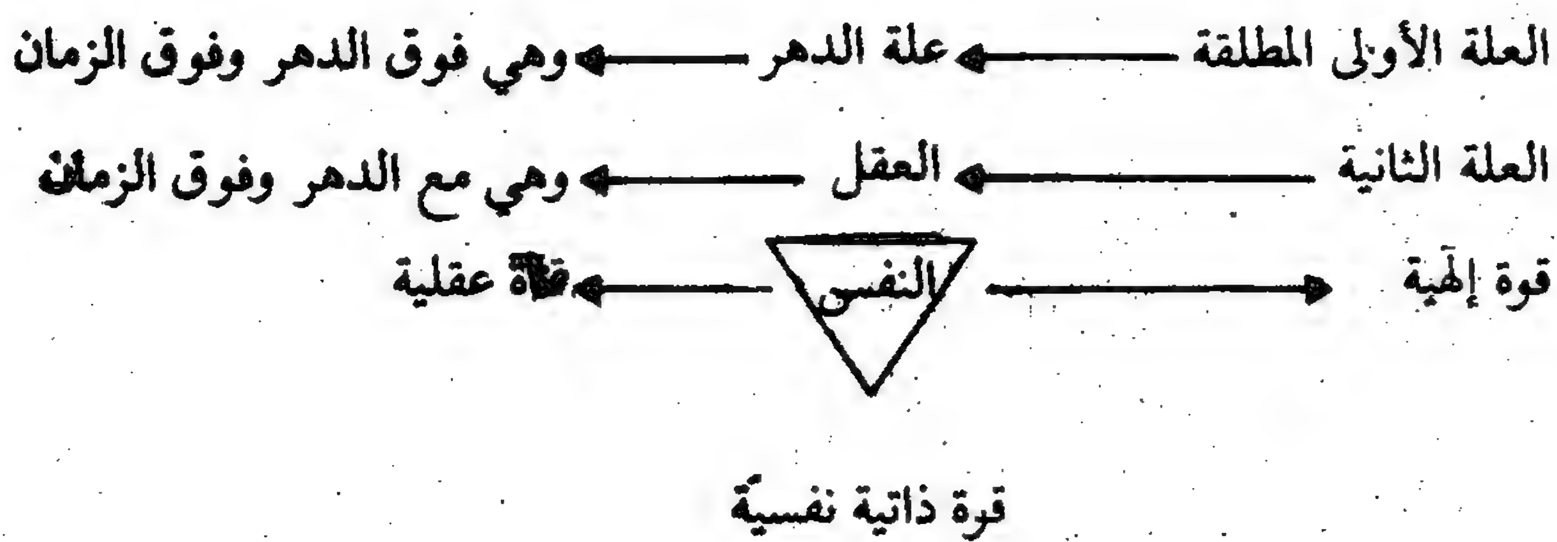


فالله يأمر الملك بالوحي للنبي ، وهذا يتصل بالعلماء ، وهؤلاء بالعوام . والعوام هم القاعدة(العالم) الذين يحتاجون الى النبي ، الذي يتصل بدوره بالملك ليتلقى أمر الله . وأما في العالم فهناك علاقة ثلاثيّة قوامها : التباغض / التعاقد / التعاشق = أي قوامها التناقض الجدلي / التطوري ، قوامها الصيرورة

(التفريق : تحول الماء الى حرارة) و (التعقيد : تحول الماء الى برودة) . لكن كيف تعلم النفس في هذا العالم التطوري ؟ يقول الباقلاني أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به . وأما الغزالي فيرى أن العلم اليقيني هو العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، لكن ما هو هذا الانكشاف ؟ وماذا يبقى من دور للعقل البشري الذي لا يعي ذاته والوجود إلاّ مخاطباً من أعلى ؟ في طوق الحمامة (رسالة الحب) لابن حزم الأندلسي[1] يعلو صوت فارد : أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد . وإذا ارتاحت النفس فأي حياة ستستمر ، أي مستقبل للانسان مع هذه النفس الصدئة كالحديد ؟ هل نجد تفسيرها في ماهية الحب ؟

يقول ابن حزم في الحب : « إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع ، لا على ما حكاه محمد بن داوود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة : الأرواح أكر مقسومة ، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي ومجاورتها في هيئة تركيبها » ، ويضيف : « إن الحب اتصال بين النفوس في أصل عالمها العلوي » . ويفسر علاقة المخلوقات بقوله : « إن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال ، والشكل دأباً يستدعي شكله ، والمثل الى مثله ساكن ، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد ، والتنافر في الأضداد والموافقة في الأنداد ، والنزاع فيما تشابه موجود فيما بيننا ، فكيف بالنفس وعالمها ، العالم الصافي الخفيف ، وجوهرها الجوهر الصعّاد المعتدل ، وسنخها المهيأ لقبول الاتفاق والميل والانعتاق والانحراف ، والشهوة والنفار » (ثم يستشهد بما جاء في القرآن الكريم : « وهو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها » ، فتجعل علّة السكون إنها منه . ويضيف ابن حزم : « والأضداد والأنداد ، والأشياء إذا أفرطت في غايات تضادها ووقفت في انتهاء حدود اختلافها ، تشابهت » .

ونجد نصوصاً هامة لعبد اللطيف يوسف البغدادي (مذكورة في كتاب عبد الرحمن بدوي : (الافلاطونية المحدثة) تلقي ضوءاً على مسألية المعرفة ، وصلة العقل بالنفس . وهذه الصلة قائمة مع العليّة (السببيّة) ولكن لحظها كما يلي :

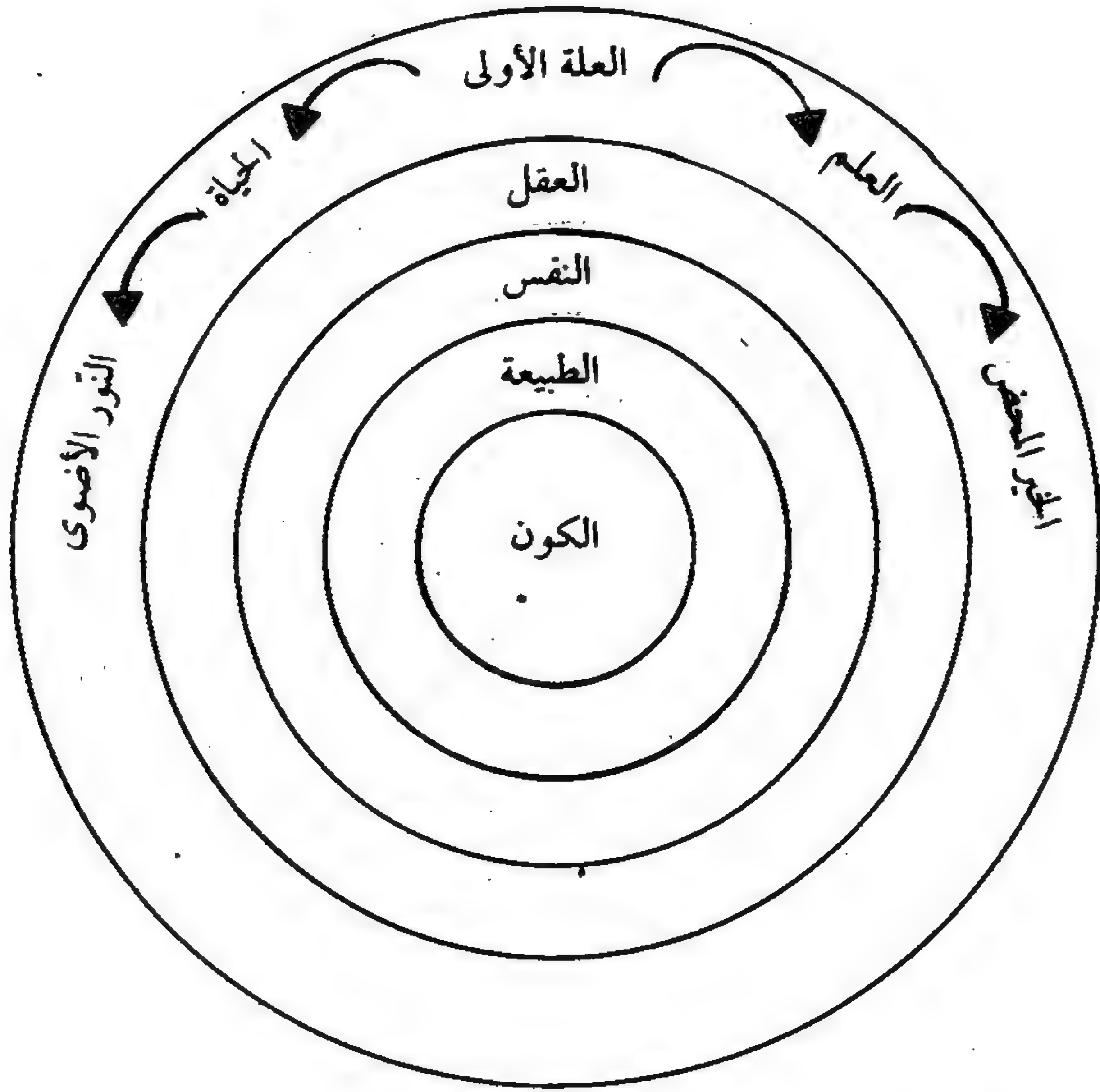


(1) ابن حزم الاندلسي : طوق الحمامة ، تحقيق فاروق سعد ، دار مكتبة الحياة ، بيروت 1975 ، راجع ص 61 ، 62 ، 73 ، 64

ويذكر البغدادي :

« والعقل يعلم ما فوقه وما تحته ، فيعلم المنح التي تأتيه من فوق ، ويعلمْ الأشياء التي هو علّتها ، فيعلم علته ومعلوله بنوع جوهره ، فيدرك الأشياء ، إدراكاً عقلياً - عقليـة كانت الأشياء أو حسّية - فيدرك الأشياء على نحو جوهره وذاته . لا على نحـو ما عليه الأشياء ، فيدرك المنح الأولى عقلية ، ويدرك الأشياء الجسمانية عقلية أيضاً » . ويضيف : « والعقل إنما ثباته وقوامه بالخير المحض وهو العقل الأول . وقوة العقل أشد وحدانية من جميع الأشياء التي تليه لأنه علة لها ومدبّرها وممسكها بالقوة الأولى التي فيه . فالعقل يدبر الطبيعة بالقوة الأولى ، والطبيعة تدبر الأشياء التي تحتها بقوة العقل ، والطبيعة تحيط بالكون ، والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس والعلة الأولى تحيط بالعقل وعلمها فوق علم العقل ، والقوة الأولى فوق كل قوة . والعقل ذو حلية ، وكذا النفس والطبيعة ، وأما العلة الأولى فليس لها حلية لأنها (محض وجود = انّ) فقط »(1) .

ويمكن تمثّل نظرية البغدادي ، دائرياً ، كما يلي :



إنها صورة قوامها التراتب الدائري وليس التلازم التطوري . ويبرر البغـدادي ذلك بقولـه : « إن العقل إذا عقل ذاته عقل إنها علة للمعلول الذي دونه ، فعقل إذن جميع ما دونه بأمر كلي . وكل نفس فإن الأشياء الحسية فيها لأنها مثال لها ، وكل الأشياء العقلية فيها لأنها علم لها ، وإنما صارت كذلك لأنها بساط

(1) الافلاطونية المحدثة ، ص249 -250

بين الأشياء العقلية التي لا تتحرك وبين الأشياء الحسية التي تتحرك » .

وإن « العقل الأول فوق كل أسم يسمى به وفوق التمام : « إنه فوق التام لأنه يبدع الأشياء التامة لأنه خير نهاية له ولا نفاد ، ويملأ العوالم كلها خيراً بحسب المراتب والاستحقاق »[1] .

وأما الأشياء التي لا ينالها تدبير العقل ، فينالها تدبير المبدأ الأول ، وهو بنظر البغدادي ، موجود في الأشياء كلها على حال واحد ، لكن الأشياء غير موجودة كلها فيه على حالة واحدة ، **لأن الكون طريق من النقصان الى التمام** ، وذلك كما يلي (من الأنقص الى الأتم) :

أ) من الأشياء ما يقبل قوة إلهية **قبولاً جرمياً** ،
ب) ومنها ما يقبلها **قبولاً روحانياً** ،
ج) ومنها ما يقبلها **قبولاً زمانياً** : **دوام زماني متحرك ، متقدم ومتأخر** .
د) ومنها ما يقبلها **قبولاً دهرياً** : **دوام دهري قائم دائم ، مجتمع** .
هـ) ومنها ما يقبلها **قبولاً وحدانياً** .

إن هذا التمثل الاعتقادي لهذه السلسلة النازلة من التمام الى النقصان ، أو الصاعدة من النقصان الى التمام ، ماذا تعكس بالذات ؟ هل تعبّر عن حقيقة أم تسعى الى تبرير اعتقاد ؟ هل لها قيمة برهانية ؟ الواقع إن الفلسفة العربية الوسيطة كانت دائماً تتردد بين التفسير والتبرير ، بين البرهاني والاعتقادي ، وإنها كانت باستمرار تفتح أبواباً معرفية مستقبلية ، كما في قول البغدادي بأن **عالم الكون مبني من الأضداد والتغالب** ، وإن الموجودات مركبة من المحبّة والغلبة ، فالغلبة أبداً مفرّقة ، والمحبّة أبداً جامعة[2] .

أما ابن طفيل فقد ميّز بين الروح والنفس ، فقال ان الروح كالنفس من أمر الله ، وهذا الأمر الروحي دائم الفيضان من عنده ، ويسكن القلب بوصفه مبدأ الحياة . والنفس هي الذات المدركة العاقلة في الانسان ، هي : هذا الشيء العارف ، أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ، ولا يدرك بشيء من الحواس ، ولا يتخيل ولا يتوصل الى معرفته بآلة سواه ، بل يتوصل اليه به ، فهو العارف والمعروف والمعرفة ، وهو العالم والمعلوم والعلم . . .

هذا وقد ميّز ابن رشد في فلسفته بين الاعتقادي والبرهاني ، وربط بينهما في آن . فقد أثبت بالآيات القرآنية وبالأساليب المنطقية أن الرسل موجودون ، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم ، وان تلك الأفعال الخارقة ، أو **المعجز** ،دليل على تصديق النبي . وقال ابن رشد للمعجز رسمان : **المعجز البرّاني (طريق الجمهور** : وهو ما لا يناسب الصفة التي سمي بها النبي نبياً) ، **والمعجز المناسب** (طريق العلماء) .

---

(1) المرجع السابق ، ص250
(2) المرجع السابق ، ص254

ثم أكد ابن رشد على وحدة المعجز ، تطابقاً مع قوله بأن الحق يستلزم وحدة المسموع والمعقول . والحق ، هو الله ، المنزه ، عن الاتصال بالكون : بينما الأول هو محرك الكون ، والروح هي العقل الأول ، والعقل واحد في كل انسان . يقول فرح انطون (ابن رشد وفلسفته) العقل خالد في الأرض دون سواه ، بمعنى أن الانسانية تبقى في الكون متعاقبة قروناً بعد قرون ، وأجيالاً بعد أجيال الى ما شاء الله . فهي خالدة بالحياة لا بالموت »(1) .

ويرى أرنست رينان أن ابن رشد يقول بشخصانية الانسان وفردانيته من حيث الحواس ، لا من حيث العقل لأن العقل لا يتجزأ ».(2) .

وتبدو فلسفة ابن رشد أعلى حلقة في الانتقال المعروف عند العرب من الاعتقاد الى البرهان ، بدليل ان نظرية الخلق تتراجع في فلسفته لصالح نظرية التطور . فكيف يقدم ابن رشد صورة العقل وصيرورته ؟

يقول ابن رشد :

إن القوة التي تتلقى المعقولات لا تتأثر بها ولا تنفعل بتأثير ، سوى تأثير الادراك ، وهذه القوة تعادل قوة الشيء المدرك ويمكن تصورها بطريق القياس . وقوة المعقولات كالحس للمحسوسات مع فارق وهو أن القوة التي تتأثر بالمحسوسات تخالفها نوعاً .

أما قوة المعقولات فخالصة مطلقاً ، شريفة بذاتها ، منزهة عن الاختلاط بالصورة ، ومما لا بد من بيانه أن هذه القوة وهي العقل الهيولي ، لما كانت تدرك المعقولات كافة وتلم بجميع الصور ، فلا يجوز أن تمازج الصور والأشكال لئلا تمنعها احدى الصور التي تخالطها عن ادراك غيرها من الصور أو يؤدي التمازج الى تغيرّ الصور المدركة ، فإذا تغيرّت تلك الصور اضطرب التعقل وفقد العقل الهيولي قوته التي أصلها ادراك الصور على حقيقتها ، وتحولت طبيعته وهي الالمام بالأشكال بغير تغيرّ طبيعتها .

لهذا تقضي الضرورة ببقاء العقل قوة قائمة خالصة من شوائب الاختلاط ، طاهرة من أدران الامتزاج بالأشكال . فإذا تقرر ذلك ثبت أن طبيعة العقل لا تكون إلا سجيّة بسيطة غير مركبة ، وما العقل بعنصر محتاج الى الترتيب ، إنما هو الترتيب بذاته والنظام بعينه . والعقل في القوة يقابله العقل الهيولي أما مكون من مادة مصورة ، وإما بسيط فهو المادة الأولى (محمد لطفي جمعة ، تاريخ الفلاسفة ، ص-161 162) .

ويشدد ابن رشد على وحدة العقل : « ولماذا كان في النفس وظيفتان الأولى صنع الصورة المعقولة والثانية تلقيها ، فما دام العقل يصنع صوراً معقولة فهو عاقل فعال ، وما دام يتلقاها فهو متأثر وما هاتان الوظيفتان المتعددتان في الظاهر إلا وظيفة واحدة في الحقيقة .

---

(1) سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، ص114

(2) المرجع السابق ، ص124

إذن كيف يعقل الانسان الله ؟

قال ابن رشد بوجوب « الارتباط بين العقل المنفعل الفعّال وبين العقل الهيولي كارتباط المادة بالصور ، وقال ان العقل بالملكة يدرك العقل الفعّال العام وان العكس مستحيل لأن العقل الفعّال العام لو أدرك العقل بالملكة أي العقل الانساني لطرأ عليه حادث ، وحيث أن العقل الفعّال مادة أبدية وليس عرضة للطوارىء ، فالعقل الانساني هو الذي يدرك العقل العام ، أي انه يرفع ذاته الى العقل العام ويتحد به مع كونه قابلاً للفناء ومع بقائه كذلك ، فيتولّد منه استعداد جديد يمكنه من ادراك العقل العام ومثل العقل العام كالنّار والعقل الانساني هشيم يشتعل ، ويتحول لهباً بقربه من النّار وهذا هو الاتصال المباشر .

كما قال ابن رشد بوحدة العقول البشرية ، وجعل الهيولي استعداداً بسيطاً يوجد وينعدم مع ولادة الانسان وموته . فهو لا يرى خلوداً لغير العقل الفعال العام ، والانسان لا يكسب بالاتصال شيئاً ينقله من الوجود الدنيوي ، **فخلود النفس خرافة** . (المرجع السابق ، ص164) . لأن النفس عند ابن رشد متصلة بالجسم اتصال الصورة بالمادة ، وهو يخالف ابن سينا في قوله بنظرية النفوس المتعددة في الخلود أي خلود النفوس جملة ، « لأن النفس لا وجود لها إلا مكملة للجسم المتصل بها .

إن العقل الفعال ، عنده ، وحده خالد ، وإنه هو العقل العام للانسانية . فالانسانية وحدها خالدة . والانسان لا يثاب ولا يعاقب إلاّ في الحياة الدنيا (جمعة ، 169) ، أما الذي دعا واضعي الأديان الى مثالية **البعث** فهو اعتقادهم بقوته في اصلاح البشر وحثهم على الفضيلة حباً في المنفعة الذاتية .

ويرد ابن رشد على الغزالي قوله بأن الروح عارض أي انها تعود الى جسمها الذي هلك ، وخليق بالغزالي أن يقول بأن الروح خالد أي انه سيحل بدناً مشابهاً لبدنه الأوّل لأن البدن الذي هلك واعتراه الفساد لا يعود ثانية الى الوجود ، وهذان الجسمان الهالك والجديد وان تعددا فهما واحد بالنظر الى الجنس والنوع » (المرجع السابق ، 169) .

ويلاحظ ج . ت . دي بوير ان مسألة النفس تحولت عند الصوفية الى نوع من التحليل النفسي للشعور ، مما جعله يقول (1) ان :

« **حقيقة النفس** عند الصوفية » هي حالات أو أنواع من الشعور باللذّة والاسم ، وأهم ما في ذلك هو الحب ، والذي يسمو بنا الى الله هو الحب ، وليس هو الخوف أو الرجاء ، وليست السعادة هي معرفة ولا ارادة ، ولكنها في الاتحاد بالمحبوب » .

ويضيف دي بوير : « ذهب هؤلاء المتصوفون في إنكارهم قدر العالم وفي انكارهم لشخصية الانسان أبعد مما ذهب اليه المتكلمون : وإذا كان العالم قد ذهب عند المتكلمين ضحية القول بالخلق الصادر عن الله ، فقد ذهب عند أهل التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله . . . »

---

(1) دي بوير : تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق ، ص75

على أن للطبيعة الانسانية سنتها التي لا تتبدل ، وهؤلاء الصوفية الذين نفضوا أيديهم من الدنيا ، ومن المحسوسات ، كثيراً ما اصطنعوا بيان حالهم خيالاً هو أشد ما يكون مستمداً من المحسوسات » .

ولنأخذ مثال السهروردي في كتاب « اللمحات »(1) ، فنجد عنده نظرة متكاملة الى وحدة الانسان ، وحدة الشاهد تجاه الأبعاد الزمانية التي يمكننا تمثيلها كما يلي :

الماضي	← الحاضر ←	المستقبل
القبل	← المع ←	البعد
القبلية	← المعيّة ←	البعديّة
الغائب	← الآن	↔ الغائب
	↓ الشاهد	

إن الشاهد هو الشهيد الحاضر على الغائب ماضياً والغائب آتياً . وموقعه هو وحدة ذاته في مسار التحول . والتحول ، في مفهوم السهروردي ، معناه انقلاب كل شيء الى ما يشاركه في كيفيته . ويمثّل على التحول بمفهوم الأحوال . ومن أحوال النبات تواصل قواه : الغاذية النّامية ـ المولّدة . لكن ما هو المرشد الى التغاير ؟ انه « وجود بعضها دون بعض . فالغاذية سابقة على المولّدة ، وباقية بعد المولّدة : الباقية بعد النّامية »(2) . وبعد الأحوال ، يلاحظ السهروردي أن المدركات منها الظاهرة ومنها الباطنة ، وأن الظاهرة متوحدة في الحواس الخمس ، والباطنة متمثلة في :

الحس المشترك ← الخيال ← الوهمية ← مفكرة = عقل ← الذاكرة

(الوهمية ←) متخيلة = وهم

يبقى أن هذا الشاهد يسعى من خلال التحولات والمدركات المتفاعلة والمتغالبة ، الى تحقيق وحدته كإنسان . فالسهروردي يميّز بين الروح والنفس ، معتبراً أن الروح هي جرم لطيف حادث عن لطافة الاخطلاط(3) فمنها روح حيواني ، وروح طبيعي ، وروح نفساني .

---

(1) السهروردي : كتاب اللمحات ، تحقيق أميل معلوف ، دار النهار ، بيروت 1969

(2) المرجع السابق ، ص 113

(3) المرجع السابق ، ص 116

وأما النفس فهي **حضور الذات** : « جلدك يتبدّل عليك ولا تتبدل أنت ، وأنت مدرك ذاتك أبداً » . ويطرح السهروردي مسألية العَلاقة بين الأنا ، والهو ، موضحاً أن **الأنا هو الـذات** ، وأن **الهـو عالـم الاجرام** . ولهذه النفس ، هذا الحضور الذاتي الأنَوي ، قوتان : قوة ادراك الكليات نظرياً (**وهي بمثابة الوجه العقلي للنفس الى القدسي**) ،وقوة ادراك الامور المتعلقة بالبدن ، القوة العملية المستعينة بالنظرية (وهي بمثابة **الوجه العقلي للنفس الى البدن**) . وللنفس النظرية ـ العملية ثلاثة كمالات (استعدادات) مترابطة : العقل الهيولاني العقل بالملكة العقل بالفعل (العقل المستفاد) . وعلاقة النفس بالبـدن ليست علاقة تسابق ، ولا علاقة تضايق ، بل هي علاقة شوقية وتجاذبية .

يقول السهروردي بهذا المعنى في كتاب « اللمحات) (ص 120) :

« إن النفس لم توجد قبل البدن / والجرم ليس علة للنفس . . . إن علاقة النفس بالبـدن ليست كعلاقة جرمين أو عرض وجرم ، بل علاقة شوقية ، ولما رأيت حركة الحديد الى المغناطيس لا تتعجب من تحرك البدن للنفس . وهيئات النفس للبدن متنازلة ، متصاعدة ، متعدية من كل واحد الى صاحبه مما يليق به .

8 / 3 المجرّد والعيني
في الطبيعي وما بعد الطبيعي

« إذا كان الفن والشعر هما دين الطبيعي
فإنّ الدين هو شعر ما بعد الطبيعــي »

المجرّد والعيني

رأينا في الفصل السابق بعض وجـوه مسـألية المعرفـة في الفلسفـة العـربية ، على ضوء الاعتقـادي والبرهاني . ونواصل في هذا الفصل بحثنا عن وجوه أخرى لهذه المسألية عند الفلاسفة العرب وذلك من خلال مقاربة للمجرّد والعيني ، لما بعد الطبيعي وللطبيعي .

إن العيني هو المنهج الذي يجعل الطبيعي موضوعياً ، ولكنه لا يلغي المجرّد ، الوجه الفلسفي ، الذي يتصل في التجربة الانسانية بالوجه الاختباري . فالمجرّد لا يفهم منعزلاً عن العيني ، الحسي ، الملموس . والعيني لا يفهم بدون المجرّد . والفلسفة ، بوجه عام ، هي علم المجرّد ـ ولكنها لم تهمل العيني ، ذلك أن ابن سينا صاحب تعريف « الفلسفة هي المجرد ، السياسة هي الملموس » ، هو نفسه الذي قارب في فلسفته المجرّد ، والعيني ، ما بعد الطبيعي والطبيعي .

لـكن أليس هذا التشطـير في الـرؤية / مجـرّد / عـين / ، وهـذا التشطـير في الموقف الفلسفـي ، (الاعتقادي / البرهاني) ، وفي المقاربة الكونية (ما بعد طبيعي / طبيعـي)يسمحان لنـا بالافتـراض أن الفلسفة العربية قد شطرت المعرفة ، وشطرت الانسان العارف ، وإنها بالتالي تضعنا في الالتباس أكثر مما تضعنا في الحقيقة ؟ ثمّ أليس افتراض الصراع بين الالتباس والحقيقة من موروثات الفلسفة القديمة التي تبدو، منذ الآن ، بدون مستقبل ؟ إن واجبنا هنا أن نعرض بدقة وبأمانة نسبيّتين ، نظرة الفلاسفـة العـرب الى الطبيعي وما بعد الطبيعي ، وان نوضح الى أي حد قالوا بوحدة الكون ، أو قالوا بانشطاره .

1 ـ الطبيعي وما بعد الطبيعي : وحدة أم انشطار ؟

كان الفيلسوف العربي أبو يعقوب الكندي يطمح الى علم أيقن من اليقين . ويبدو هذا الطموح مشروعاً ، والعرب على أبواب نهوض حضاري كبير . لكن هل توفّر للكندي السبيل العلمي الصحيح الى هذا « الأيقن من اليقين » ؟

إن الكندي يفصل ما بين الأمور العقلية والأشياء الحسية ، والأمور العقلية ينبغي التوصل اليها بطريقة النظر العقلي ، وأما الأمور الحسية فلا بد من اكتناهها بطريقة التمثل الحسي . وعليه فهل هذا يعني ان الفصل قاطع بين العقلي (المجرّد) والحسي (العين) ، وبالمقابل فإن الطبيعي وما بعد الطبيعي يتنافيان ولا يتكاملان في فلسفته ؟ يوضح الكندي موقفه بقوله :

« فليس يصح إذن أن تستعمل في الأشياء الحسية طريقة النظر العقلي ولا في الأمور العقلية طريقة التمثل الحسي . وكما لا ينبغي لك أن تطالب في أوائل العلم الطبيعي قياساً واستدلالاً عقلياً فكذلك لا ينبغي لك أن تطلب في العلم الرياضي اقناعاً ولا في العلم الإلهي حساً وتمثيلاً . الأصل في ذلك كله أنك لا تطلب الوجود البرهاني في اثبات كل مطلوب ، لأنك إذا طلبت لكل شيء برهاناً ، ولكل برهان برهاناً ، لم يصح في عقلك شيء . وهذا كله يدل على أن اكتساب علوم الفلاسفة والعلوم البشرية عامة يوجب على الانسان تكلف البحث وإيثار الدأب والجهد زماناً طويلاً »(1) .

ويستثني الكندي الأنبياء من مستلزمات الطريقة الفلسفية ، العقلية أو الحسّية ، معتبراً أنهم لأجل الكشف عن الحقيقة يحتاجون فقط الى « فعل الله وارادته » ، فبأمر الله « ينكشف لهم الحق بلا زمان ولا تكلف ولا معاناة»(2) .

وبالعودة الى الأساس النفسي لنظرية المعرفة عند الكندي ، نلاحظ انه يميز ما بين :

1 ـ النفس بذاتها ـ عقلي ، مجرّد ـ ادراك الكليات الثابتة

2 ـ النفس بآلاتها ـ حسي ، عين ـ ادراك الجزئيات المتغيرّة .

إن وحدة النفس البشرية لا تتناقض مع أدوات معرفتها ، بل تمكّنها من ادراك الكلي والجزئي ، الثابت والمتغيرّ . وتفسير ذلك ، بنظر الكندي ، هو ان « العقل الفعّال يجمع في ذاته كل الصور ، فيرسلها الى عالم الحس ليكسو بها المادة ، كما يرسلها الى العقل الانساني ليولد فيه المعرفة ، غاية العقل الانساني ان يتصل بهذا العقل المفارق ويتشبّه به » ، وخلاصة القول ان المعرفة اليقينية المثلى هي معرفة اشراقية ، أي تغليب ما بعد الطبيعي على الطبيعي .

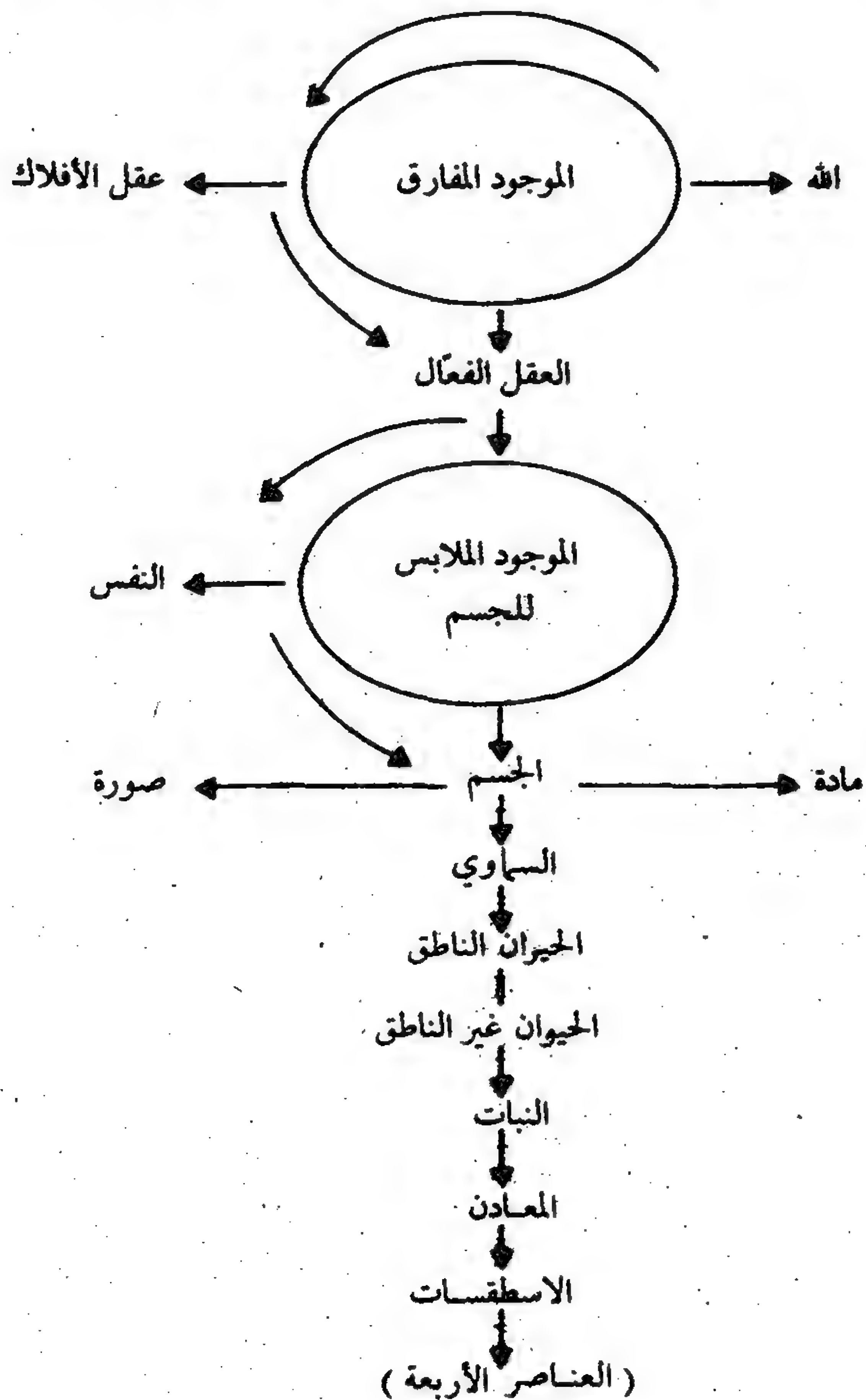
---

(1) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص120

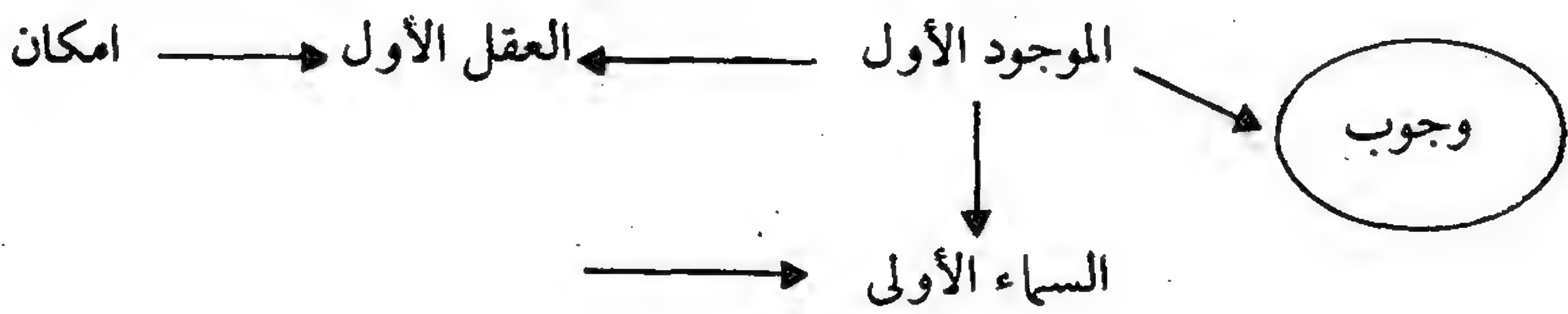
(2) المرجع السابق ، ص121

وهذا يجعلنا نتأمل في قول الكندي بفكرة خلق العالم من اللا وجود (الليس) ـ كن فيكون ـ، ذلك انه اعتبر ابداع العالم فعلاً لله أكثر مما هو فيضاً عنه ، أي ان العقل الأول مرتبط بفعل المشيئة الإلهية ، مما يعني موافقة الكندي على جعل الفعل والفيض أساسين متكاملين لوجود ما بعد الطبيعي والطبيعي . وهكذا فكل شيء مزدوج عند الكندي : **عالم الفعل الإلهي** يقابله **عالم الفعل الطبيعي** (وهو عالم الصيرورة والتبدل) ، والحقيقة المنزلة (طريق الأنبياء) تقابلها الحقيقة الفلسفية العقلانية (طريق الفلاسفة والعلماء) ، والوجود الحسي المشتمل على الجزئيات التي يمكن تمثلها في النفس ، يقابلها الوجود العقلي المشتمل على الكليات التي لا يمكن تمثلها حسياً في النفس ، وأخيراً الادراك الحسي في المعرفة يقابله النظر العقلي .

عند الفارابي تتبدل صورة العلاقة بين الطبيعي وما بعد الطبيعي ، إذ انه بدلاً من ثنائية الموجود يقول بثلاثيته : الموجود المفارق (المجرّد) ، والموجود الملابس للجسم (المجرد ـ العيني) ، والموجود الجسماني (الجسم ، العيني) . ويمكننا تمثل هذا النظام التراتبي للوجود من الأكمل الى الأنقص كما يلي :



إن العالم واحد عند الفارابي - فهو منظور اليه من جهة الأكمل يبدو **عالم وحدة الكثرة** ، ومنظور اليه من جهة الأنقص يبدو **عالم كثرة الوحدة** . ولا نريد تحميل تصوّر الفارابي أكثر مما يستطيع أن يتحمل من مفاهيم العلاقات الجدلية ، وإنما يلفت نظرنا تشدّده في العلاقة الوجودية بين الصورة والمادة / الكمال والنقص ، حين يقول : « والصورة وجودها لا لتوجد بها المادة بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل » (المدينة الفاضلة ، ص27) . والعلاقة الوجودية بين الوجوب والامكان وتعلقهما بالأول :



علاقة تعقل ←—— العقل الثاني الخ .

ويقيم الدكتور طيب تيزيني مقارنة معرفية بين الكندي والفارابي بخصوص موقفهما من الطبيعي وما بعد الطبيعي ، مشدداً بوجه خاص على نقد الكندي ، يقول (1) بخصوص اللا نهاية والنهاية في فلسفة الكندي :

« إن اللا نهائي هو بحسب ذلك ، الله ، أما العالم أو على نحو مصغّر جسم نهائي . إن هذا التحديد ينسحب على مجموع أفكار الكندي الفلسفية . بيد أنه من الملاحظ انه كلما انحدر الباحث في بحثه لفلسفة الكندي من أعلى الى أسفل (أي من العالم الإلهي الى العالم المادي الحسي) يرى نفسه مواجهاً لجوانب فلسفية أكثر « دنيوية وعلمانية » . فالكندي يرى (رسائل ص 11) ان « الطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن . . . فالطبيعي هو كل متحرك ، فإذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك ، فإذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك . . . فإذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك » . ويرى الكندي (الرسائل ص40) : « إن علم الأشياء الطبيعية هو علم الأشياء المتحركة ، لأن الطبيعة هي الشيء الذي (يجعل) منه الله العلّة والسبب لجميع الأشياء المتحركة الساكنة حسب الحركة » . ها هنا يخلق الكندي تمايزاً حاسماً لا يتجاوز بين العالم الإلهي والآخر الطبيعي . وإذا كانت الطبيعة لدى أفلوطين تمثل الدرجة الأخيرة والدنيا في عملية « الصدور » فإنها لدى الكندي نتيجة ابداع خاص بالفاعل الأول ، الذي هو الإله ، إن هذا الفاعل الأول أو « العلّة الأولى - مبدعة ، فاعلة متممة الكل ، غير متحركة » (رسائل ، ص165) . أما الكلمة « نتيجة » هنا فلا تعني كونها حلقة متممة لمجموعة من العلاقات السببية . وهذا مفهوم بنفسه لدى

---

(1) د . تيزيني : مشروع رؤية ، ص298 -292 .

الكندي ، لأن الفاعل الإلهي وهو الابداع ، يتحدد في انه : « إظهار الشيء عن ليس » أو في انه « تأييس الايسات عن ليس » (الرسائل ، ص182) .

وأما الزمان عند الكندي فهو ، « عدد الحركة ، أعني أنه قوة تعدّها الحركة » (الرسائل ، ص 204) . ويستخلص الكندي من موضوعة تناهي الجرم والزمان والمكان والحركة أن هذه جميعاً مخلوقة من « الوجود الحقي » ، ويمكن أن يخلقها هذا الوجود دائماً أبداً . وان الزمان متصل : واتصاله فيه نوع من الافتصال : « ان له فصلاً مشتركاً للماضي منه والآتي ، وفصله المشترك هو الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي الأخيرة ونهاية الزمان الآتي الأولى . ولكل زمان محدود نهايتان : نهاية أولى ونهاية أخيرة » . فلكل مُحدث اضطراراً عن ليس » . ومن جهة ثانية يقول الفارابي : « متى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات » (الفاضلة ، ص 21) ويلاحظ د . تيزيني (ص290) : « فالضرورة اذا تحتوي على نحو جدلي الحرية أو اللا شرطية . إن الفارابي في هذه القضية يحقق تفهماً عميقاً للعملية الجدلية التي يمارس الإله من خلالها وجوده » ويضيف : « نجد الفارابي قد تخطى الكندي على أساس انه رفض الثنائية الكندية بين الإله والعالم المادي وألحّ على اتجاه وحدة الوجود بمجموع ومختلف أشكاله وأنحائه » .

ونجد في رسائل اخوان الصفا بلورة متواصلة للطبيعي وما بعد الطبيعي ، حيث يتقابل عندهم العيني والمجرّد ويتكاملان . فالموجود هو وحدة الهيولي والصورة ، الثابت والمتغير ، العين والمجرّد . والهيولى هي كل جوهر قابل للصورة ، والصورة كل شكل ونقش يقبله الجوهر . ويترتب على هذا التحديد أن اختلاف الموجودات يكون بالصورة ، بالمتغير ، لا بالهيولى . ويميّز الاخوان بين أربعة ألوان من الهيولى : هيولى الصناعة / هيولى الطبيعة / هيولى الكل / الهيولى الأولى». وأما الهيولى الأولى فهي جوهر بسيط ، معقول ، لا يدركه الحس ، وذلك هو صورة الوجود وحسب وهو الهويّة » . والهوية هي الواحد ، وهي متقدمة الوجود على الكمية والكيفية وغيرها تقدم الواحد على الاثنين والثلاثة وجميع العدد »[1] .

ثم يحدد الأخوان أن الهوية والكمية والكيفية كلها صور بسيطة معقولة غير محسوسة ، فإذا تركت بعضها على بعض صار بعضها كالهيولى وبعضها كالصورة ، فالكيفية هي صورة الكمية ، والكمية هيولى لها . والكمية هي صورة في الهوية والهوية هيولى لها ، والمثال في ذلك من المحسوسات ان القميص صورة في الثوب ، والثوب هيولى له ، والثوب صورة في الغزل ، والغزل هيولى له ، والغزل صورة في القطن ، والقطن هيولى له ، والقطن صورة في النبات ، والنبات هيولى له ، والنبات صورة في الأركان وهي هيولى له ، والأركان صورة في الجسم ، والجسم هيولى له ، والجسم صورة في الجوهر والجوهر هيولى له »[2] .

---

(1) رسال اخوان الصفا ، ج2 ، ص6-7

(2) رسائل اخوان الصفا ، ج2 ، ص7

ومن مفهوم العلاقة بين الهيولى والصورة ، ينتقل الأخوان ، في مرقاة الطبيعي الى مفهوم المكان : وهو على وجهين : المكان عند الجمهور هو الوعاء الذي يكون فيه المتمكن ، ومكان كل متمكنٍ هو الجسم المحيط به ، والمكان جوهر ، وهو الفضاء الذي يكون فيه الجسم ذاهباً طولاً وعرضاً وعمقاً ، فيقال **المكان مكيال الجسم** . وطبيعة التحول المكاني تستلزم الحركة ، وهذه يضع لها الأخوان ستة حدود : الكون / الفساد / الزيادة / النقصان / التغير / النّقلة . أما الكون فهو خروج الشيء من القوة الى الفعل (من المجرد الى العيني) . والفساد هو عكس ذلك . ويشدد الأخوان على تواصل الحركة : فلا تنفصل حركة عن حركة الا بسكون بينهما ، كما في صناعة الموسيقى : إن الحركة في بعض الأجسام **جوهرية** كحركة النار ، فإنها متى سكنت حركتها طفئت وبطلت وبطل وجودها ، وفي بعض الأجسام **عرضية** لها حركة كحركة الماء والهواء والأرض ، لأنها ان سكنت حركتها لا يبطل وجدانها »[1] . وخلاصة نظر الاخوان الى الحركة هي أن الحركة صورة جعلتها النفس في الجسم بعد الشكل ، وإن السكون هو عدم تلك الصورة . وبالتالي فإن الزمان ما هو الا جملة السنين والشهور والأيام والساعات الحاصلة في نفس من يتأمل تكرار كرور الليل والنهار حول الأرض دائماً . إذن الخلاء غير موجود أصلاً لا خارج العالم ولا داخله ، لأن معنى الخلاء هو المكان الفارغ الذي لا متمكن فيه »[2] .

إن بنية الوجود في نظر الاخوان تتضمن ، إذن ، وحدة المجرد والحسي ، الصورة والهيولى ، المتحققة في إطار المكان والزمان . وهذا التحقق هو الذي يقدم تفسيراً فلسفياً لنشوء الكائنات : وأما الصورة المقومة لذات الأرض فهي السكون الذي هو ضد الغليان ، والتالية المتممة لها البرودة ، والتالية للبرودة اليبوسة ، والتالية لها تماسك أجزائها . ومن الصورة المتممة لها أيضاً غلظة جوهرها ، ومن غلظة جيوهرها تماسك أجزائها ، ومن **تماسك أجزائها نشأت الكائنات على ظهورها من الحيوان والنبات والمعادن**[3] .

إن وحدة الأجزاء هي أساس النشوء التكويني ، ومعنى هذه الوحدة انها عبارة عن **التضاد والتشاكل** في الأجسام المتكونة : إن الأجسام بعضها مشاكل لبعض في طبيعة ما ، مضاد في طبيعة أخرى ، **ومن أجل مضادة طبايعها تباينت مراكزها ، ومن أجل مشاكلتها تجاورت مراكزها**[4] .

ومنظور التضاد والتشاكل يقود بدوره الى فلسفة تطورية للطبيعي ، ومبدأ هذه الفلسفة **التحول والتغير** : الكون والفساد ضدان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد . الأركان الأربعة يستحيل بعضها الى بعض ، فيصير الماء تارة هواء وتارة أرضاً . وهكذا أيضاً حكم الهواء ، فإنه يصير تارة ماء وتارة ناراً . . . الخ .

---

1) الرسائل ، ج2 ، ص15
2) الرسائل ، ج2 ، ص19
3) الرسائل ، ج2 ، ص54
4) الرسائل ج2 ، ص56

ولكن إذا اختلطت أجزاء هذه الأركان بعضها ببعض ، كان منها المتولدات الكائنات الفاسدات التي هي المعادن والنبات والحيوان »[1] .

ويميّز الاخوان بين الطبيعي وما بعد الطبيعي ، بقولهم ان السماء في لغة العرب هو كل ما علا الرؤوس ، وان المطر انما ينزل من السحاب ، والسحاب يسمى سماء لإرتفاعها في الجو . . . ويرون ان الطبيعة هي قوة من قوى النفس الكلية ، منبثقة فيها جميع الأجسام التي دون فلك القمر ، سارية في جميع أجزائها ، كلها ، تُسمى باللفظ الشرعي الملائكة الموكلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة وتسمى باللفظ الفلسفي قوى طبيعية »[2] .

وإنطلاقاً من الاستدلال على الغائب بالشاهد ، ما بعد الطبيعي بالطبيعي ، يرى الاخوان أن الصنعة المتقنة لا تكون إلا من صانع قدير ، وان العلة الداعية للصانع الى الفعل هي **العلة التمامية**. ولا بد أن نشير هنا الى مفهوم العلل الأربع عند اخوان الصفا ، وهي : الفاعلية / الهيولانية / الصورية / التمامية ، وهي في حقيقتها علة واحدة ، يمكن تسميتها علة الكون والوجود . وفي مرآة ما بعد الطبيعي يتخيل الاخوان ان الفاعل المحرك لهذه الأجسام هو **قوة روحانية** من قوى النفس الفلكية السارية في جميع الأجسام من لدن فلك القمر الى منتهى مركز الأرض وهي المسماة **الطبيعة** . فهذه الأجسام الجزئيات من الحيوان والنبات والمعادن هي للطبيعة كالآلات / والأدوات للصانع الفاعل[3] ويكاد الاخوان يمسخون الطبيعي الى ما فوق الطبيعي حين يقولون : « الطبيعة انما هي ملك من ملائكة الله المؤيدين وعباده الطائعين »[4] . وفي هذا الانقلاب يجد الاخوان تبريراً لاعتقادهم بأن الاختراع هو الاخراج من العدم الى الوجود ، وان الخلق من الماء .

بين فلسفة الفارابي واخوان الصفاء يشق ابن سينا طريقه الفلسفي بحذر ، متقرباً من الفارابي في نظرية فيض الكون ، تسلسل الطبيعي مما بعد الطبيعي . ولكنه لا يتوانى عن نقد مخالفيه : « اما القائلون بالكون والتداخل ، وان الكون ظهور الكامن ، فالسبب في غلطهم هو ظنّهم انه اذا كان مسلماً ان الشيء لا يكون من لا شيء فقد صح أن كل شيء يكون عن مشابهة في الطبع ، وانه اذا كان مسلماً ان لا شيء لا يكون موضوعاً لشيء ، استحال أن يكون الشيء عن لا شيء »[5] . وفي الشفاء ينقض ابن سينا مذهب أصحاب الكمون (ص101) ويشرح الفرق بين الكون والاستحالة (ص122) ، الى أن يقول (المرجع السابق ، ص124) : « وظاهر بين من هذا وما أشبهه بأن هذا ، اذا لم يكن على سبيل **الكمون** ولا على سبيل

---

(1) الرسائل ، ج2 ، ص58-59

(2) الرسائل ، ج2 ، ص63 .

(3) الرسائل ، ج2 ، ص124

(4) الرسائل ، ج2 ، ص127

(5) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، تحقيق د . محمود قاسم ، دار الكتاب العربي ، القاهرة1969 ، ص94

الاجتماع والافتراق ،لم يكن الا على سبيل الاستحالة في الجوهر . فالعناصر يستحيل بعضها الى بعض .

والمركبات قد تستحيل ما كان من هذا النوع الى نوع آخر ، كالحنطة تستحيل دماً ، والدم يستحيل عظماً ودماغاً وغير ذلك » . ومن هذه الرؤية العلمية للطبيعي ، يتقدم ابن سينا الى تفسير النمو : « وأما النمو فإنه لا يكون إلا بزيادة ، ولا كل زيادة . . » . « فإن المادة لا تنمو ، لأن مادة واحدة بعينها وان بقيت بقاء الدهر ، فإنها لا تصير بسبب النمو أعظم ، بل الأعظم هو المجتمع منها ومن الزيادة . وهي مع الزيادة على القدر الذي كانت عليه قبل الزيادة . وإنما الأزيد هو شيء آخر ، وهو هذا المجموع من حيث هو مجموع ، إنما حدث الآن بانضمام الزيادة الى الأصل ، فلا المادة نامية ولا الزيادة »[1] .

ويعالج الدكتور محمد عاطف العراقي مسألية الطبيعي وما بعد الطبيعي عند ابن سينا ، معالجة نقدية ملفتة للأنظار . ومن جملة ملاحظاته على فلسفة الطبيعة السينوية ، ما يلي :

أ ـ ان بحث ابن سينا في العلاقة بين المادة والصورة ، القوة والفعل ، جعل نظرته للطبيعة راكنة ، متنافية مع بحث النفس الطبيعية باعتبارها مبدأ للحركة والسكون والتغير[2] .

ب ـ إذا كان العلم الطبيعي موضوعه الجسم فإن بحث ابن سينا في الجسم يكون من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون ، أي من جهة قبول الحركة والتغير والسكون ، فدراسة الطبيعة هي دراسة الحركة .

ج ـ ابن رشد يخطّىء ابن سينا في تقريره ان صاحب العلم الطبيعي ليس يمكنه أن يبينّ ان الأجسام مؤلفة من مادة وصورة ، وان صاحب العلم الإلهي هو الذي يتكفل بيانه (المرجع السابق ، ص75 / 76) .

د ـ لو كان كل من ابن سينا وابن رشد قد قالا صراحة : باستقلال العلم الطبيعي عن العلم الإلهي ، لترتب على نظريتهما شأن كبير ، وتمكنت العلوم الطبيعية من التقدم الى حد كبير ، ولكن القول بوجوب اعتماد العلم الطبيعي على العلم الإلهي سواء بالصورة التي قال بها ابن سينا اوابن رشد ،لا يضمن للعلوم الطبيعية الجزئية الاستقلال الذي يؤدي الى تقدمها ، الاستقلال الذي لم يناد به الفلاسفة المتأثرون بالنظرة الأرسطية التي تقوم أساساً على أن الفلسفة تشمل كل العلوم (المرجع السابق ، ص77) .

إن ملاحظات الدكتور عاطف العراقي الانتقادية ، تجعلنا نتساءل عن المقصود السينوي في مستوى الطبيعي وما بعد الطبيعي ، وعما اذا كان العلم الالهي قد قضى على العلم الطبيعي السينوي . يقول د . جميل صليبا : ان ابن سينا اعتبر العالم قديماً لقدم علته ، واعتبر ان علته هي واجب الوجود بذاته . وفسرّ تقدم الله على العالم بأنه تقدم بالذات لا بالزمان ،لأن وجود الله يقتضي وجود العالم . ويوضح الدكتور

---

(1) المرجع السابق ، ص140-141

(2) د . محمد عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف بمصر ، 1971 ، ص27

صليبا : أن هذا الفيلسوف (ابن سينا) لم يقنع باثبات قدم العالم على النحو الذي ذهب اليه أرسطو ، ولا باثبات خلقه على النحو الذي ذهب اليه علماء الكلام ، بل أخذ بما استقر عليه رأي الفارابي من القول بفيض العالم عن الله فيضاً ضرورياً على النحو المبينّ في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة[1] . إن العلم الإلهي ، سينوياً ، هو تبرير للعلم الطبيعي ، وهذا الأخير يبقى ماثلاً بكل موضوعيته . فمبدأ الحركة الأول هو مبدأ ذاتي جوهراً لا عرضاً ، والطبيعة تكون بين الحركة والسكون مفردين ومتعاقبين . ويتضمن التحريك معنى التخليق والتشكيل ،كما يتضمن التسكين معنى حفظ الخلق والأشكال . ولهذا يلجأ ابن سينا الى التمييز المنهجي بين الطبيعي والصناعي . يقول : « يوجد فرق عميق بين الموجودات التي في الطبيعة أو التي توجد بالطبع ، مثل الحيوانات وأعضائها ، والنباتات والعناصر ، وبين تلك التي تكونها الصناعة كالسرير والرداء . الأولى في أنفسها مبدأ حركتها وسكونها والثانية ليس لها سكون أو حركة إلاّ بواسطة العناصر الطبيعية المركبة منها »[2] .

ويفلسف ابن سينا موقفه العلمي هذا مشيراً الى أن العلل هي التي توجد الشيء بذاته ، وان الشيء الموجد للشيء بذاته هو العلة . وهكذا تتوضح لنا صورة الترابط بين تجوهر الشيء وعلته ، ومثال ذلك أن الانسان ، الذي نفترض وجوده بعلل كثيرة ، لا بد أن يكون موجوداً بعلة رئيسة ، علة وجوده الذاتي ألا وهي انسانيته لأنه مهما تعددت علله ، يبقى انساناً بذاته . هذا ولا يجوز الخلط بين الفلسفة الطبيعية والعلم الطبيعي عند ابن سينا ، ذلك ان الطبيعيات في الفلسفة العربية تشمل البحث عن الأجسام العينية وما يطالها من تغير وتبدل ، بينما علم الطبيعة مقصور عند ابن سينا على البحث في القوى المتغيرة المتحركة التي يصدر عنها نهج واحد من غير ارادة .

كما ان الفلسفة الطبيعية تبحث جوهرياً في الأسس العامة أكثر مما تبحث في التفصيلات الفرعية . كذلك يمكننا أن نسجل تمييزاً رئيسياً بين الطبيعة والطباع :

فالطباع أعمّ من الطبيعة وذلك لأن الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الأولية لكل شيء ، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو أولاً وبالذات من غير ارادة . وان أهم خصائص الفلسفة الطبيعية هو اتصالها بالغيبيات (ما بعد الطبيعي) .

ولقد فسرّ ابن سينا طبيعة الموجودات بالقول انها مركبة من مادة (هيولى) أو صورة ، هما علّة طبيعتها . ولكنه لتفسير وجودها يقول بأن لها علّة فاعلية هي سبب وجودها / وعلّة غائية تعدّ سبباً لوجود العلّة بالفعل وسبباً لوجود الصورة في المادة .

---

(1) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص232

(2) العراقي : فلسفة الطبيعة عند ابن سينا ، ص84

وعليه ، فإن علم الطبيعة يعني بدراسة ضرورية لكون الأشياء وفسادها ، أي دراسة جميع التغيرات التي تقع في الطبيعة . وترتبط ، من جهة ثانية ، دراسة ابن سينا للعلل بنظريات كثيرة في فلسفته الطبيعية ، وبكثير من المجالات الميتافيزيقية / ويستخدم عدة مرادفات للعلل ـ أسباب الموجودات ومنها : الأوائل ، الأصول ، المبادىء ، الاسطقسات ، العناصر . ومما يلاحظ في هذا المجال هو اغفال ابن سينا للاتجاه العلمي الصحيح لدراسة المادة وخصائصها ، فالبس الطبيعي لباس ما بعد الطبيعي . لكن ما هي علته السينوية ، ما هو التعليل السينوي لتواصل الطبيعي وما بعد الطبيعي ؟

أ) **العلة المادية** :ـ La cause matérielle ـ انها العلّة التي هي جزء من قوام الشيء ، بها يكون الشيء هو ما هو بالقوة ، وفيها تستقرّ قوة وجوده . إنها علّة انفعالية / أي سببية / ويجب أن تضاف الى الاستعداد وتنسب الى الفاعل والغاية . وقد تكون المادة مادة لقبول الكون / وقد تكون لقبول الاستحالة / وقد تكون لقبول الاجتماع والتركيب كاللبن والخشب للبيت / وقد تكون لقبول التركيب ، والاستحالة معاً كالاسطقسات للكائنات .

ب) **العلة الصورية** :ـ La cause formelle ـ تفيد تقويم المادة / وتفيد الشكل والتخطيط / وتعدّ حقيقة كل شيء كان جوهراً أو عرضاً . **والصيرورة** تعني انه بوجود الصورة يصير بالفعل . هذا وتكون هذه العلّة بالنسبة الى المادة كأنها **مبدأ فاعل** لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده .

ج) **العلة الفاعلة** :ـ La cause efficiente ـ وهي رباعية :

1 ـ **علتا الماهية** : المادية / الصورية

2 ـ **علتا الوجود** : الفاعلية / الغائية

د) **العلة الغائية** : La cause Finale ـ وهدفها : اثبات الغائية في عالم الطبيعة

1) **يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتّى** : السبب الاتفاقي

2) ليس اذا وجد لكل شيء سبب / لم يكن للاتفاق وجود

3) نقد التفسير البختي :

1) فرقة تقول ان البخت سبب إلّهي مستور لا يدركه العقل

2) فرقة تقول بتقديم البخت على الأسباب الطبيعية

3) فرقة تقول بتكون الكائنات بالاتفاق من المباذىء الاسطقسية .

لقد أنكر ابن سينا البخت وقال بالسّببية وميّز بين الأمر الدائم / الأكثري / الأقلي / المتساوي / فقال :

ألف : الأمر الدائم لا يعارضه معارض البتة :الأمور الدائمة لازمة وضرورية وبالذات كلاهما لا يمكن أن يوجدا عن البخت والاتفاق .

بأء : الأمر الأكثري يعارضه معارض : الأمور الأكثرية ذاتية ضرورية شرط أن لا يمنع ذلك مانع / عائق

ونتنقل الآن الى درس نظرية الحركة عند ابن سينا . يقول ان الحركة أصل الزمان ، أساسه : (ولا حركة بدون مكان وزمان) . والحركة خروج عن القوة الى الفعل في الزمان / والزمان مقدار الحركة **والجوهر** ليس في حركة الا على نحو مجازي / لا حركة في الجوهر .

والكيف هو حركة الاستحالة . للحركة كيفيتان : زائلة وحاصلة . « إن حركة النمو وحركة النقلة وغيرها تتباين كل منها مع الأخرى ، بمعنى أنه يمكن تمييز حركة منها دون غيرها . أما في حركة الاستحالة فإننا نجدها في أكثر الأحوال مقارنة للحركات الأخرى (ص203) . واستحالة الكم تقع في الحركة بزيادة الى موضوع الكم **فينمو** (حركة النمو والذبول) التي يقابلها عند **الكندي** حركة الربو والنقص (الحركة الربوية الحركة الاضمحلالية) . ويميز ابن سينا بين عدة أنواع من الحركات هي :

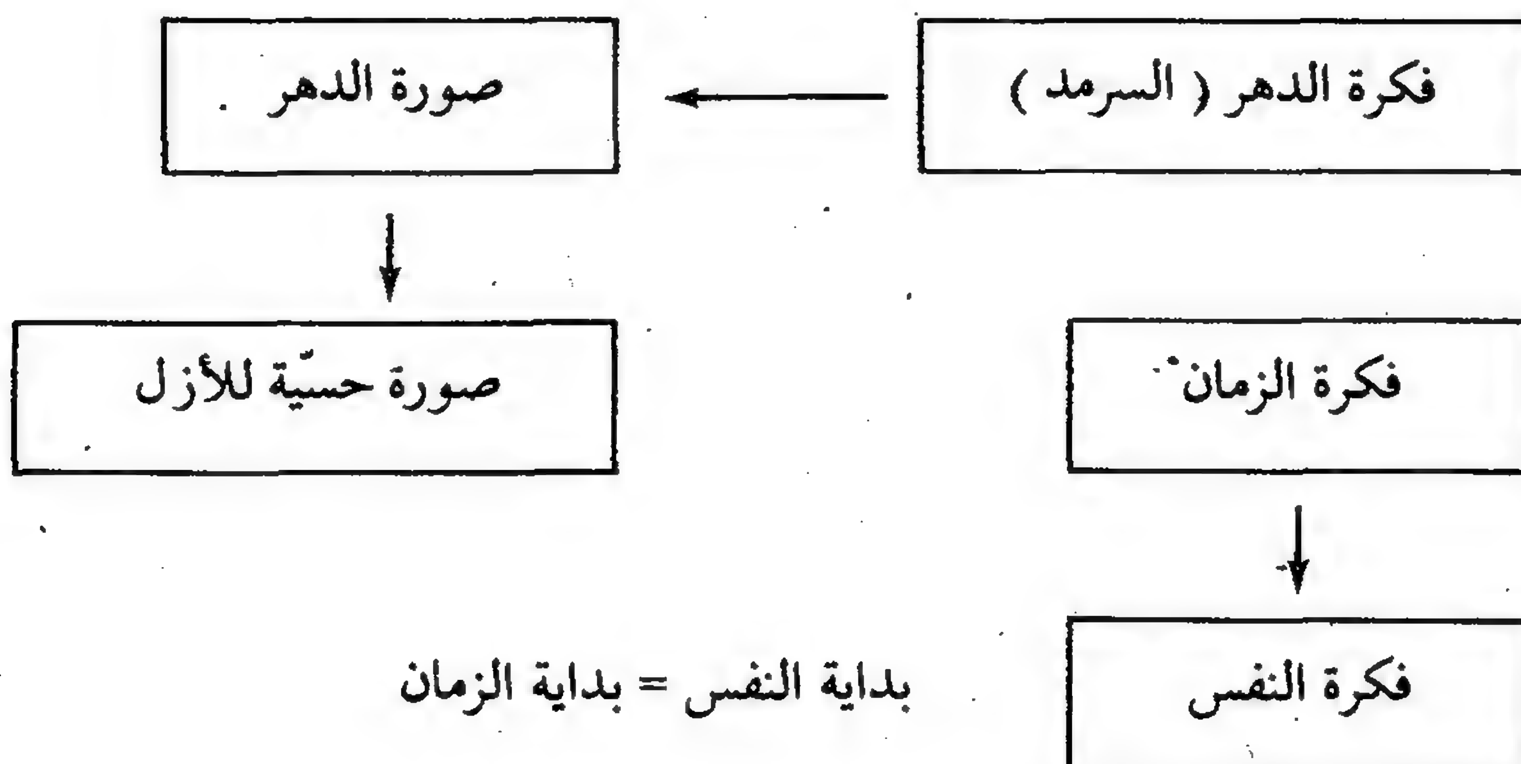
1 . حركة كمية دون زيادة ونقصان ـ تشبه حركة الكيف .
2 . الكم حركة ازدياد (كمال بالقوة : سلوك من قوة الى فعل) .
3 . الكم حركة ذبول .

وأما **الأين** فهو حركة **النقلة من مكان الى مكان آخر** . هناك حركة في أي جسم حينما ينتقل هذا الجسم ، دون أن يتغير بالنمو ولا بالكيف ، وحين يشغل على التعاقب نقطاً مختلفة من المكان . وفي مستوى التغير داخل الوضع الجوهري يكون التغير دفعة لا تدرّجاً . **الحركة في الوضع** تجعلنا نعود الى آراء الفارابي :

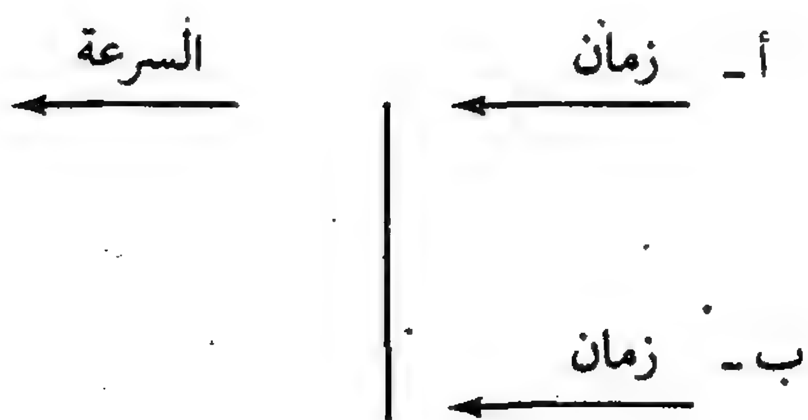
1) الحركات الهاوية وضعية دورية
2) والحركات الكامنة الفاسدة حركات مكانية
3) حركة الكمية والكيفية
4) الحركات السينوية
5) حركة الأشياء المركبة .

ليس في الاضافة حركة . ولكن من **أين** المكان الى **متى** الزمان تتبلور عند ابن سينا نظرية التواصل المكاني الزماني . وبالنسبة الى الزمان يميّز ابن سينا بين الفجائي الحدوث والمتدرج في حدوثه ، بين ما يحدث بالذات وما يحدث بالعرض ، بين ما يتغير وما يلزم عن المتغير . ويخلص الى أن الزمان هو مقياس الحركة ، وليس هو المتحرك ، والى أن وحدة الحركة تستلزم بدورها **تواصل الزمان** ، أي وحدته . ويضع ثلاثة حدود ضرورية للقول بوحدة الحركة ، وهي : الشيء الذي يتحرك ، الأين الذي فيه يتحرك ، والزمان الذي فيه يتحرك . يقول ابن سينا في (النجاة ، ص 111) : « الحركة الواحدة هي التي تكون عن متحرك واحد بالشخص ، في زمان واحد ، وتكون وحدة هذه الحركة الشخصية هي بوجود الاتصال فيها » . ويوضح ابن

سينا أن التضاد يكون بين الحركات المستقيمة ، فإذا أمكن أن تتضاد الحركتان المكانيتان فهما المستقيمتان ، وبينّ أنهما الآخذتان في خط واحد ، المختلفتان في المبدأين والجهتين ، فضد **الهابطة الصاعدة** ، وضد المتيامنة المتياسرة . وهذا التضاد غير متعلق بنفس الطرفين بأن يتعينا ، بل بجهتهما . وعليه يمكن تصوّر التواصل الزماني ـ الانساني عند ابن سينا كما يلي :



نلاحَظ ، اذن كيف يتنزل التصوّر السينوي من المجرّد الى العيني ، من ما بعد الطبيعي الى الطبيعي حيث يكون الانسان صورة الحركة الزمانية . ومع ذلك لا بد أن نتساءل هل للزمان وجود ؟ يقال ان الماضي قد ذهب ، والمستقبل لم يوجد بعد ، اذن فالزمان هو الحاضر ، الآن ؟ كلا ، الآن ليس بزمان ، لأن الكون هو الحاضر غير المنقسم ، وعليه فالزمان هو هذا الحاضر المنقسم (آن ماض / آن مستقبل) . وتبقى المسألية قائمة . فإذا كان الزمان ليس حركة ، وكانت شرطية حصوله الحركة ذاتها ، فلا بد له من أن يكون ، متعلقاً بها . لقد فرّق ابن سينا بين القول ان الزمان مقدار لكل حركة وبين القول بأن أنيّة الزمان متعلقة بكل حركة ، وشدد على تعلق وجود الزمان بحركة واحدة ، وعلى ان **الحركة كمال ما بالقوة** ، فميّز بين الزمان والمسافة ـ دون أن يعني ذلك دخولهما في ماهية الحركة . والسرعة هي اختلاف ما بين متحركين :



وتبرز خصوصية الزمان باعتباره متمايزاً عن مقدار الحركة ومقدار المسافة . يبقى انه من **شروط وجود الزمان** : أن يكون هناك حركة / تغيرّ / تقدم وتأخر ـ وحين لا **نحس** بأي تغير في أذهاننا أو في إدراكنا لا نظن أن هناك زماناً .

ومن مستلزمات الزمان أن يضيف لذاته القبلية (القبل) والبعدية (البعد) : « ولما صحّ أن الزمن ليس مما يقوم بذاته ، وكيف يكون مما يقوم بذاته ، وليس له ذات حاصلة ، وهو حادث وفاسد ، وكل ما يكون مثل هذا فوجوده متعلق بالمادة ، فيكون الزمان مادياً » . (الشفاء ، ص74) ، ويضيف في المرجع نفسه : « فيجب ضرورة ان كان زمان أن يكون تجدد أحوال أما على التلاصق واما على الاتصال ، فإن لم يكن حركة لم يكن زمان » .

أما منزلة الآن في الزمان فهي كمنزلة النقطة في الخط : فكما النقطة مبدأ ونهاية لجزئي الخط ، فإن الآن مبدأ ونهاية لجزئي الماضي والمستقبل . إن مفهوم الآن يلعب في الحقيقة دور الواصل لا الفاصل فالآن هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان ، وتواصلية الزمان ، وحدته ، تفترض وجود فصل متوهم يسمى الآن ، وعليه فإن الآن فكرة تصورية تخلعها النفس على الأشياء لإدراك معنى الزمان .

إن الآن لا يعد في الواقع جزءاً من الزمان ، بل هو حدّ له يفصل الماضي ، من المستقبل من غير انقطاع ، بحيث تتعاقب الآنات دون اقتران بعضها بالبعض وتماسكها ، نظراً لأن الآن يعدم في نفس اللحظة التي يوجد فيها ، وهذا هو ما يجعلنا نميز بين معاني التقدم والتأخر (العراقي ، فلسفة الطبيعة ، ص 251) .

الزمان لا يمكن أن يفهم الا بالآن ، والآن سيرورة لا يمكن أن يفهم الا من خلال الزمان / تلازم الآن والزمان . اذا استمر الآن في متقدم الحركة . ومتأخرها احدث الزمان . ان الزمان من جهة فعل للنفس ومن جهة موجود خارج النفس .

إن كلاً من الزمان والحركة حادث/ وحدوثهما حدوث ابداع لا حدوث زمان ، أي ان محدثهما يتقدمهما بالذات لا بالزمان . وهنا يقتضي التمييز بين نوعيم من الحدوث :

- الحدوث الابداعي : وهو حدوث شيء غير مسبوق بزمان بفعل مبدأ يوجده
- الحدوث الزماني : حدوث الشيء مسبوقاً بزمان لم يكن فيه موجوداً .

يقول ابن سينا بتساوي الزمان والحركة في القدم اللامتناهي ويرى أن الدهر محيط الزمان/ الدهر في ذاته من السرمد والدهر دهر بالقياس الى الزمان . والدهر بمعنى الأبد (لا يتغير) ، هو بخلاف الزمان (محل الغير) . ويصل ابن سينا الى القول بصدور الكثرة عن الوحدة/ المتغير عن الثابت ، العيني عن المجرّد ، الطبيعي عما بعد الطبيعي .

وأخيراً ما هي الصيرورة بين الطبيعي وما بعد الطبيعي عند ابن سينا ؟
يقول د . ماجد فخري (تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص187) :

وتنقسم صور الأجسام الطبيعية كذلك الى صور لا تفارق الأجسام وأخرى تفارقها . والقسم الثاني تتعاقب فيه الصور ، على المادة ، فينشأ من هذا التعاقب ظاهرة التكون والفساد في الكائنات الطبيعية وهذا التعاقب يفترض ، الى جانب توالي الصور على المادة التي تتقبل الصورة ، وجود عامل ثالث هو العدم وهو

شرط لازم من شروط الكون والفساد ، وان كان شرطاً بالعرض ، وهكذا فحدوث حالة (أ) ممكن فقط متى كان هنالك عدم مقابل لـ (أ) . وهذا يعني ضمناً ، على ما يرى المؤلف (ابن سينا) ان الأحداث تجري بحسب سياق منطقي ثابت ، وانها رهن « بترتيب حكمي » لا مجال فيه للاحداث الطارئة أو الصدفة العابرة » .

هناك مبدأ أول لكل حركة في الكون هو الحركة الأزلية المستديرة الخاصة بالفلك الأقصى ، وهي حركة لا متناهية ، إذن واحدة عدداً ، ودائرية شكلاً ، كما انها حركة أولى ابداعية ـ خلافاً لحركات الكون والفساد ، غير الابداعية (أي حركة ما بعد الطبيعي ابداعية وحركة الطبيعي غير ابداعية) .

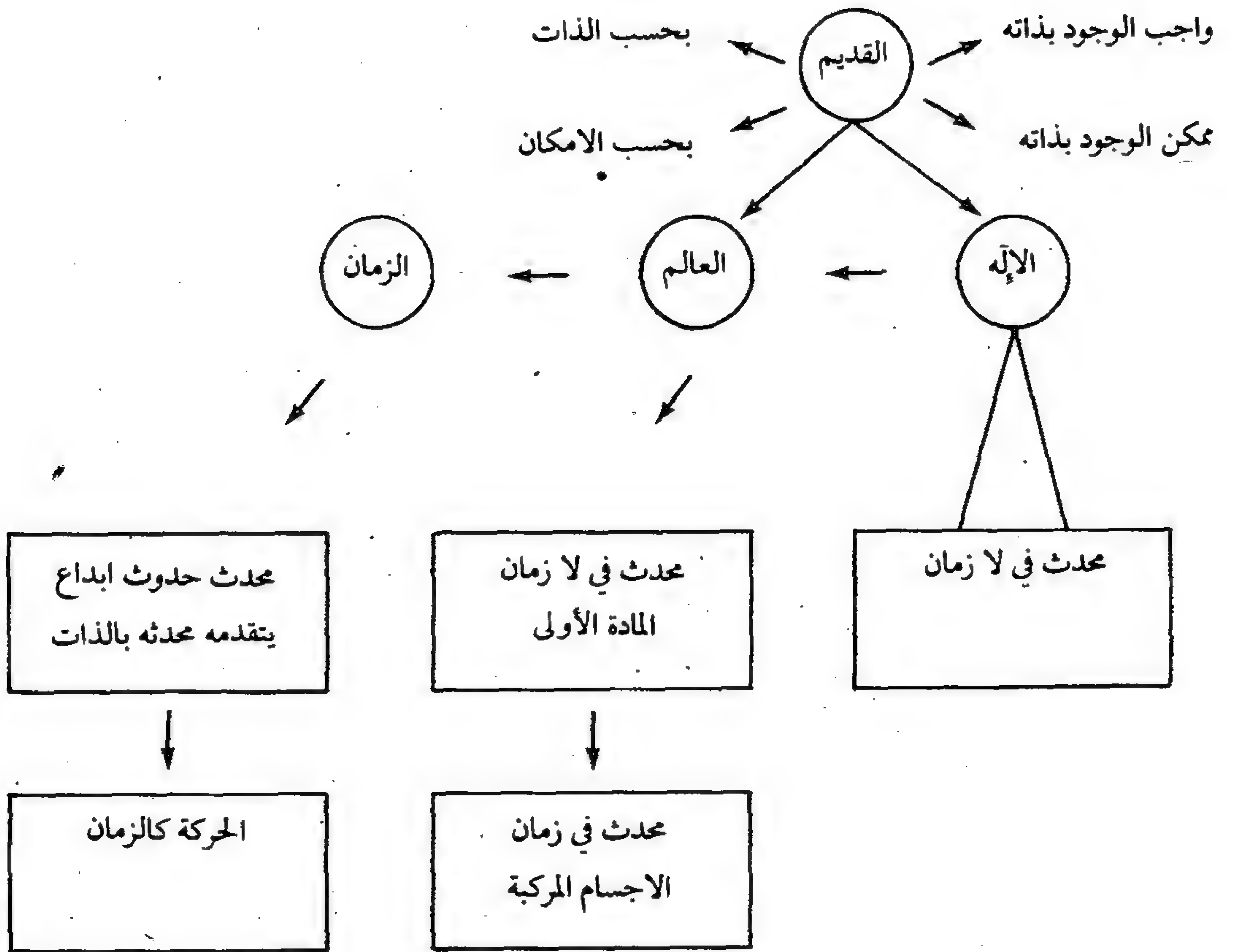
ويقول ابن سينا عن « الأجسام الكائنة الفاسدة » انها ناجمة عن تركيب عنصرين أو أكثر من العناصر الأربعة التي تتباين بفضل الطبائع الأربع المضادة وهي الحرارة والبرودة ، واليبوسة والرطوبة ، فاثنتان من هذه الطبائع فاعلتان ، واثنتان منفصلتان . ولكي يكون الجسم قابلاً للتماسك من جهة ، وقابلاً للانحلال من جهة ثانية ، ينبغي أن يكون مركباً ـ على الأقل ـ من طبيعة فاعلة وطبيعة منفصلة . . . « ولا يشذ عن هذه القاعدة الا الاجرام السماوية التي هي غير مركبة » . لكن هذه الاجرام غير مركبة حقاً ، أم ان ضرورات التجريد اقتضت ذلك ؟

الواقع ان فلسفة القديم الثابت تقدم تفسيراً لموقف ابن سينا : القديم لا يتغير سواء كان التغير زمانياً ، أو كان تغيراً بارادته يقبل من غيره اثرا ، وان كان دائماً في الزمان ، لكنه بعد الذات في الرتبة الذاتية وانما لا يجوز له ان يتغير كيفما كان ، لأن انتقاله انما يكون الى الشر لا الى الخير . . . »[1] .

---

(1) عبد الرحمن بدوي : ارسطو عند العرب ، ص 30

القديم : من المجرد الى العيني



وأما أبو بكر الرازي فإن مذهبه الخاص في ما بعد الطبيعي ، يقوم على خماسية المبادىء الأزلية وهي : الهيولى ← الخلاء ← الزمان ← النفس ← الباري . والمسألية الأولى عند أبي بكر الرازي تتلخص في السؤال عما اذا كان قد قال بأزلية كل شيء من المادة الى النفس حتى الباري ؟ يلاحظ عند أبي بكر الرازي تشديده على أن خلق المادة / أي اجتماع المادة والصورة / لا يفترض وجود خالق سبقها بوجوده وحسب بل يستوجب كذلك وجود حامل / مادة / تمّ فيها عمل الخلق . وهذا يعني أن مفهوم الخلق من لا شيء باطل منطقياً بنظر الرازي ، وان الله خلق العالِم من **مادة غير ذات صورة** موجودة منذ الأزل .

وبالنسبة الى مسألتي أزلية الباري وأزلية النفس فقد تجاوزهما الرازي بعدم التوقف عند سؤال «العالم محدث أم غير محدث » ، وبالتأكيد على أن العالم محدث في زمان أزلي ، لا متناه ، وباعطاء مسألية ما بعد الطبيعي والطبيعي بعداً جديداً : هل خلق الله العالم بحكم ضرورة طبيعية أم بداعي ارادة حرة ؟ يقول الرازي أن العالم مخلوق في الزمان وأنه زائل ـ بخلاف ما ذهب اليه افلاطون حين قال أن العالم مخلوق ولكنه أبدي . لكن ما هي علاقة الباري والانسان ؟

يلاحظ د . ماجد فخري أن أبا بكر الرازي قد رفض رفضاً باتاً فكرة الوحي وتنكر لدور الانبياء كوسطاء بين الله والانسان ، الفاطر والمفطور . (فعنده أن النبوة اما أن تكون غير ضرورية ، ما دام نور

العقل الوارد من الله يفي بمعرفة الحق ، أو انها منكرة لانها آلت الى الكثير من سفك الدماء واضرام الفتن ، بين جماعة اعتقدوا ان الله خصم بالوحي وجماعة اخرى لم يظفروا بمثل هذه الحظوة [1] .

ونجد عند ابن الخمار ، ابي الخير الحسن بن سوار البغدادي ، مقالة تتناول الطبيعي وما بعد الطبيعي من جهة تحديد المحدث (الطبيعي) وذلك من عدة جهات [2] .

أ - انّ المحدث اسم مشترك يقع على ما وجوده في زمان مثل نبات هذه الشجرة وتكوّن هذا الجنين : فكأن كل واحد من هذين انما يتم وجوده في زمان ما معينّ ، فإن الأشياء الطبيعية المتكونة بالطبع توجد في زمان وتتكون أولاً فأول ، وتبدأ من مبدأ وتنتهي الى غاية ، هي كمال في زمان معين .

ب - ويقال محدث لما يقع في غير زمان مثل ادراك البصر المبصرات ، وادراك العقل المعقولات ، والحس المحسوسات ، فإن هذه تقع في غير زمان .

ج - ويقال أيضاً محدث لما له علة لا يوجد من دونها ، وهو مساوق لها في الزمان لا يتقدم أحدهما الأخر مثل ضوء النهار للشمس ، ودخول المصباح البيت المظلم ، والجاذب والمجذوب ، فإن هذه لا تتقدم فيها العلل المعلولات بالزمان بل تتقدمها بالطبع والمرتبة والشرف .

ويناقش ابن خمّار مقولة ابرقلس -Procli - حول صلة الفاطر والمفطور ، الدهر والزمان : أما اذا قلنا في العالم انه أزلي وقلنا في الباري عز وجل أنه أزلي لم نقصد بذلك الى معنى واحد . لأنا اذا قلنا في **الباري** تقدست اسماؤه / نريد به معنى **الدهر** ،وإذا قلنا في **العالم** انه أزلي نريد به معنى **الزمان** : **فإن الذي يليق بالمتكون هو الزمان ، والذي يليق بالموجود هو الدهر** . فمعنى الأزلية في الباري تعالى هو الدهر ، ومعنى الأزلية في العالم هو الزمان .

ويذهب عبد اللطيف يوسف البغدادي الى تصنيف تفاوتي (الانحطاط من العلل الى المعلولات) في معرض ابرازه صلة ما بعد الطبيعي بالطبيعي ، علم ما بعد الطبيعي (الفلسفة الإلهية وعلم الربوبية) مقابل علم الطبيعي (قوانين كلية وعبارات عامية من جهة ارتباط المعلولات بعللها) . ويقدم عدة حدود للدهر والزمان والعقل : فالدهر بنظره هو عدد الأشياء الدائمة الروحانية غير ذوات الحركات (الحياة الكل) ، والزمان هو عدد الأشياء الروحانية ذوات الاجزاء من جهة مالها حركات (الحركة - الأجزاء)وأما العقل فهو يعرف الأشياء بلا زمان ، والحواس تدرك محسوساتها بلا زمان ولكن مع الزمان . ويضيف البغدادي : واذا أردت أن تعلم هل المفعول زماني فانظر الى الفاعل ، فان كان تحت الزمان فمفعوله تحت الزمان ضرورة (المرجع السابق ، بدوي ، ص255) .

(I) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص145

(2) عبد الرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص246 -255

لكن مع أبي حامد الغزالي تنقلب هذه المعادلات الفلسفية ما بين الطبيعي وما بعد الطبيعي ، العيني والمجرد .. فالغزالي ينفي أزلية العالم ، يرفض نظرية الفيض والتولد والانبثاق . يقول بوضوح : ان الله خلق العالم في الزمان بارادة أزلية ، ويتشدد في نفي مقولات ابن سينا وبالأخص مقولته « إن الله متقدم على العالم بالذات لا بالزمان » ، ليصل الى القول بأن العالم مفطور (النظرية المفطورية) ، وان الله سابق للعالم أي أنه موجود أزلاً قبل العالم . ومعنى الطريقة الغزالية انه يرفض السببية الارسطوطاليسية في البرهان على ما هو إعتقادي ، وفي اثبات ما فوق الطبيعي بما هو طبيعي . يقول الغزالي ان الفلاسفة بنوا ادلتهم على وجوب قطع سلسلة الاسباب ووضع علة للموجودات لا علة لها ، ويتبنّى الموقف الاشعري الذي يقول بتواصل الارادة والعلم الالهي : « إن الارادة تنطوي على العلم بالمراد ، والعالم كله مراد الله ، فلزم أن العالم كله معلوم له ، انه معلول له ، بحكم فعلي الإرادة والعلم المتلازمين[1] .

ويقدم شهاب الدين السهروردي صورة اشراقية (اللمحات ، 122 -150) لعلاقات الطبيعي وما بعد الطبيعي كما يلي :

أ ـ لا واسطة بين الوجود والعدم اذ العدم ليس له حقيقة محصلة ، بل هو عبارة عن اللا وجود . وقد غلط بعض الناس في الكليات لما رآها غير موجودة في الأعيان ، ولم يتفطن لكونها موجودة في الأذهان ..

ب ـ الجوهر هو الموجود لا في موضوع حل في المحل أو لم يحل ، والعرض هو الموجود فيه .

ج ـ المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد ، وذلك على انحاء :

1 ـ تقابل الايجاب والسلب / شيء ولا شيء
2 ـ تقابل المتضادين / الابوة والبنوة
3 ـ تقابل الضدين / البياض والسواد
4 ـ تقابل العدم والملكة

د ـ الموجود منقسم الى :

1 ـ متقدم	بحسب الزمان بحسب الشرف	← علة	← ما بالفعل	← واجب
2 ـ متأخر	بالطبع بالرتبة بالذات	← معلول	← ما بالقوة	← ممكن

(1) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 308

هـ ـ تناهي العلل فلا يوجد واجبان / واجب الوجود لا يكون وجوده إلاّ عين ماهيته أما واجب الوجود = محض الوجود // علمه غير زماني / تجوز عليه الاضافات المحضة كالمبدأية والخالقية والوحدانية والتامية والقدوسية .

و ـ الابداع الوحداني : الواحد لا يصدر عنه الا واحد / واجب الوجود واحد /

أما كتاب ابن باجه : شرح السماع الطبيعي لارسطوطاليس (حققه وقدم له د . ماجد فخري ، دار النهار للنشر ، بيروت 1973) فهو في حقيقته **أثر ارسطوطاليسي** جليل كان له شأن هام في تطور الفكر الفلسفي العربي . وفي هذا الكتاب يرى ابن باجه انه ينبغي تقسيم المحركات الأول الى ثلاثة هي(1) المحرك الذي يحرك دون أن يتحرك أصلاً(2) والمحرك الذي يحرك وهو لا يتحرك الا بالعرض(3) والمحرك الذي يحرّك دون أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض . والمحرك الأول « حدّ لأنه بيّن الوجود » كما يقول ، والثاني « معنى موجود » على غرار الصناعة التي تحرك ولا تتحرك ، أما الثالث « فليس يتبيّن وجوده الا ببرهان » (ص10) ثم نتساءل مع ابن باجه : هل الامكان هو العدم ، كما الصورة هي الوجود ، أم لا ؟ (ص19) . **ما الطبيعة** ؟ انها مبدأ حركة وسكون في الشيء ، وأحد أجزاء هذا الحدّ مبدأ ومعناه سبب ـ السبب من جهة المادة ومن جهة الفاعل (ص24) :

أ ـ يموت الحيوان بالضرورة لا على الأفضل ، وينشأ لا بالضرورة ، لكنه لأنه أفضل (ص29) .

ب ـ إن الوجود صنفان : أحدهما الكمال والآخر الحركة ، وهو أنقص وجود بالفعل ، وهي متوسطة بين الوجود بالقوة والوجود بالكمال ، قد أخذت من كل بقسط (ص30) . الأنبياء كمال ما شأنه أن ينبني ، والحركة كمال المتحرك من جهة ما شأنه أن يتحرك (ص34) .

ج ـ إن المتى يتقوّم الزمان ، وليس له وجود الا به ، وكذلك ليس للزمان وجود الا بالمتى ، وما ليس له وجود فليس في مقولة أصلاً . . . فإن المكان لا يكون الا بأن يكون أيناً ، وليس له وجود الا بكونه أيناً (ص 45 ، المقالة الرابعة) .

ويوضح ابن باجه نظريته : فمنهم من رأى أن الهيولى هي المكان وهذا بيّن الفساد . فإن المكان ليس بمنتقل بانتقال المتمكن فيه ، والهيولى هي التي تنتقل لا الصور . . . فالخلاء اذن جسم ويتبين ان الفضاء جسم . كذلك فان المتمكن هو صورة المكان ، والقريب المنطبق هو مادته ، والفاعل هو النفس أو غيرها . وقد يكون المتمكن والفاعل واحداً ، لكن لا تكون الجهة التي بها تكون صورة غير الجهة التي تكون بها فاعلاً ، كالانسان فانه فاعل للمكان بنفسه وبصورة جسمه (ص46 ، الرابعة) .

د ـ هل المعدودات معدودات بأنفسها وذواتها وان لم يعدّها عاد أم ليست كذلك الا بالانسان ؟ والذي يظهر ان المعدود ، من حيث ما هو معدود ، والعدد مما يفعله الانسان ولولاه لم يكن . إذن الزمان لا يمكن أن يتصور الا مع الحركة ، فينبغي أن ينظر هل الحركة في ماهيته ، أو هي لازمة له على جهة خارجة عنه .

فيظهر مع التأمل انها في ماهيته ، **لأنّا ان لم نتوهم حركة لم نجد زماناً** ،فإنه قد نلحظ الحركة مجرّدة منه . **فاذن الزمان . . . هو مما وجوده بالانسان** (ص49)

لكن ما هي صلة **الوجود والتغير** ؟ يقول ابن باجه ان :

- أقسام الحركة تعادل أقسام الوجود ، لأن الحركة أحد أصناف الوجود والوجود جملة ينقسم هذا الانقسام (الخامسة ، ص53) .

- التغير بالجملة ظهور : أما من عدم الى وجود ، أو من وجود الى عدم ، أو من وجود الى وجود ، (ص 54) . وهذا ان كان من عدم الى وجود كان **كوناً** وان كان من وجود الى عدم سمّي **فساداً** . وأما الذي يبقى فيه المتغير واحداً بعينه ، فظاهر ان التغير لا يكون في الجوهر . فإن كان من عدم الى وجـود ، كالتغير من الجهل الى العلم سمّي **استكمالاً** ،وان كان من العلم الى الجهل ، كما يعرض في النسيان ، فليس له اسم* والصنف الثالث من موجود ، الى موجود . (ص54-55) (ما اسمه ؟ تحقق مثلاً ؟)

ان من الموجودات موجوداً يقترن عدمه بشيء آخر ، ولا يوجد ذلك الشيء الا مقترناً به . . . / وأعني بالعدم هنا عدم الملكة .

« فالحركة اذن من موجود الى موجود ، فالتكوّن اذن ليس بحركة ولا الاستكمال ونقيضه ، الاباشتراك الاسم (ص55) . ويخلص ابن باجه الى استنتاج خطير : فالكون والفساد ليسا بحركتين ، وكذلك الاستكمال . وهذا ما لم يلتفت اليه أرسطو ، بل أجراه مجرى الحركة في مكان آخـر (أي في كتـاب الطبيعة) (ص56) .

فالحركة اذن هي لموجود بالكمال ، ومن وجود بالكمال والى موجود بالكمال وما منه وما إليه فهما اضداد وذلك بيّـن نفسه. . . فاذن ليس في الجوهر حركة ، ولا في الملكة والعدم حركة . والأضداد توجد في الكم ، لأن كما يضاد كما ، كالكبير والصغير ، والحركة فيهما لا اسم لها ، بل تسمى باسم نوعها وهي حركة النمو والنقصان ، واما نحن فنسميها باسم أفضل نوعها وهي حركة **النشوء** . والحركة في الكيف وهي الحركة في الكيفيات الانفعالية ، كالحركة من الحار الى البارد ومن الرطب الى اليابس ، قد تكون في بعض أنواع ما تقال بقوة طبيعية ، مثل ان يلين الجسم ويصلب .

والحركة في الكيف يقال لها **استحالة** ،وفي الأين حركة ، وهي أشهر الحركات وتخص باسم النقلة . (ص56) . وعليه يميّز ابن باجه بين ثلاثة أنواع :

1) الحركة في المكان

---

* لماذا لا نسميه الاستجهال مقابل الاستكمال ؟

2) الحركة في الكيف : استحالة
3) الحركة في الكم : نمو / تحول واضمحلال

أما وحدة الكون فهي قائمة على فلسفة التضاد جنساً ونوعاً :

ـ فالمتضادان قد يكونان جنسين : الفضيلة / الرذيلة .
ـ والمتضادان قد يكونان نوعين : الحار / البارد

ويقول ابن باجه : « فالمتضادات التي هي اجناس ، فإن لكل نوع منها نوعاً مضاداً ، كالنجدة فإنه يضادها الجبن ، والسخاء فإنه يضاده البخل بنفسه / ويضاد الجبن بالجنس / فإن الجبن / رذيلة ، والسخاء / فضيلة » (ص65) .

« إن الاضداد هي حالات في الجواهر ، يقترن بواحد منها عدم صاحبه وكل حالين اقترن بعدم احدهما الآخر ، وتكافآ في اللزوم ، فذانك ضدان لا وسط بينهما ، كالزوج والفرد ، والذكورة والانوثة . . . فتلك الاضداد التي بينها أوساط . وفي هذه تكون الحركة ، ولا يمكن أن تكون حركة إلاّ في هذه » (ص-67 66) .

إذن انحاء الوجود كلها موجودة / الامكان والقوة مترادفان : والحركة كمال ما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة كذلك . وسبب الحركة الطبيعة . فطبيعة ذلك الجسم هي المحرك . ان القوة والامكان يتقدمان وجود الحركة بالزمان . والقوة والامكان ليسا مما يفارق ، فهما ضرورة في موجود ما ، وذلك الموجود هو بذلك الامكان ساكن » (ص154) .

هكذا يبدو العالم مشطوراً ، مجزءاً ، كما يبدو موصولاً ، مترابطاً . انها نظرة التلازم والتوافق ما بين الطبيعي وما بعد الطبيعي ، المجرّد والعيني ، التي شغلت كل أرباب الفكر العربي الوسيط ولا تزال تمتد حتى الآن . ذلك لأن معرفة الكون الأعلى والأدنى ، تتضمن ، حكماً ، اعتقاداً ، بعلاقة خاصة بين الخالق والمخلوق / الفاطر والمفطور ، بالمعنى القرآني . فما هي مميزات وخصوصيات هذه الفلسفة المعرفية المثنوية : الله والانسان ؟

9 / 3 معرفة الفاطر والمفطور : الوحي والوعي

حدود الفاطر والمفطور

كيف نظرت الفلسفة العربية الى معرفة الفاطر والمفطور ، معرفة الواجب ومعرفة الموجوب ، الكون والدثور ؟ الحقيقة ان المعرفة الفلسفية تكاد تكون آحادية ، بمعنى أن ما شغل الفلاسفة في حضارتنا العربية هو تفسير معرفة الفاطر ، الــواجب الكون . وكان الحديث عن معرفة المفطور ـ الموجوب ـ الدثور ، يأتي استكمالاً ، أو تبريراً للمعرفة الأولى .

ولقد تزايد هذا التّوجه ، بشكل خاص ، في سياق البحث عن علاقة الوعـي بالوحـي ، الانسـان بالفاطر . فمعرفة الفاطر هي واجب المفطور ، وأما معرفة المفطور ذاته لذاته ، فهي اعلام الهي ، وحي أيضاً . وأول حدود المعرفة يبدأ بواجب الانسان ليس في أن يعرف نفسه ، بل في أن يعرف خالقه (استتباع الوعي للوحي) . ومثال ذلك ، ما جاء في نهج البلاغة على لسان الامام علي بن أبي طالب(1) :

« أول الـدين معرفتـه وكمال معرفتـه التصـديق به . وكمال التصــديق به توحيده . وكمال توحيده الاخلاص له . وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غـير الموصـوف وشهـادة كل موصوف انه غير الصفة .

فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه . ومن قرنه فقد ثنّاه ومن ثنّاه فقد جزّأه ، ومن جزأه فقد جهله . ومن جهله فقد أشار اليه ومن أشار اليه فقد حدّه ، ومن حدّه فقد عدّه ، ومن قال فيم فقد ضمّنه ، ومن قال علام فقد أخلى منه .

« كائن لا عن حدث ، موجود لا عن عدم . مع كل شيء لا بمقارنة ، وغير كل شيء لا بمزايلة . فاعل

---

(1) نهج البلاغة ، ج1-4 ، دار احياء التراث العربي / المكتبة الأهلية / بيروت ب . ت ، راجع : ج1 ، ص14-18 ، و ج2 ص 40 ، و ص104, 115, 120, 169 ، و ج3 ، ص44 ، و ج4 ، ص176 .

لا بمعنى الحركات والآلة . بصير اذ لا منظور اليه من خلقه . متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده انشأ الخلق انشاء وابتدأه ابتداء . بلا روية أجالها ولا تجربة استفادها ولا حركة أحدثها ولا هامة نفس اضطرب فيها . أحال الأشياء لاوقاتها ولاءم بين مختلفاتها وغرّز غرائزها والزمها أشباحها ، عالماً بها قبل ابتدائها ، محيطاً بحدودها وانتهائها . عارفاً بقرائنها واحنائها .

ثم انشأ سبحانه فتق الاجواء وشق الأرجاء وسكائك الهواء . فأجرى فيها ماء متلاطماً تيّاره متراكماً زخّاره ، حمله على متن الريح العاصفة والزعزع القاصفة . فأمرها بردّه وسلّطها على شده وقرنها الى حدّه . الهواء من تحتها فتيق والماء من فوقها دفيق الخ » . (نهج البلاغة ، ج 1 ، ص 14-18) .

ونجد صورة آدم في نهج البلاغة مرسومة على النحو التالي :

« ثم جمع سبحانه من خزن الأرض وسهلها وعذبها تربة سنّها بالماء حتى خلصت ولاطها بالبلّة حتى لزبت . فجبل منها صورة ذات احناء ووصول وأعضاء وفصول الخ . . » .

« ثم نفخ فيها من روحه فمثلت انساناً ذا أذهان (قوى التعقل) يجيلها . . . » وفوق صورة آدم ترتسم صورة الفاطر ، الأحد :

« الأحد لا بتأويل عدد ، والخالق لا بمعنى حركة ونصب ، والسميع لا باداة ، والبصير لا بتفريق آلة ، والشاهد لا بمماسة ، والبائن لا بتراخي مسافة ، والظاهر لا برؤية ، والباطن لا بلطافة ، بان من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها . وبانت الأشياء منه بالخضوع له وبالرجوع اليه . ومن وصفه فقد حدّه ، ومن حدّه فقد عدّه ، ومن عدّه فقد أبطل أزله . ومن قال كيف فقد استوصفه ، ومن قال أين فقد ميّزه . وعالم اذ لا معلوم . ورب اذ لا مربوب ، وقادر اذ لا مقدور ، (نهج البلاغة ج 2 ، ص 40) .

وتجلي الاحد (الفاطر) لآدم (المفطور) هو تجل عقلي : » ظهر للعقول بما أرانا من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم » (نهج ، ج 2 ، ص 140) فهو « الدّال على قدمه بحدوث خلقه ، وبحدوث خلقه على وجوده ، وباشتباههم على ان لا شبه له » (نهج البلاغة ، ج 2 ، ص 115 ومن أفعال الفاطر لتسيير المعرفة عند المفطر ، انه : « ضاد النور بالظلمة ، والوضوح بالبهمة والجمود بالبلل ، والحرور بالصرّد . مؤلف بين متعادياتها ، مقارن بين متبايناتها ، مقرّب بين متباعداتها ، مفرّق بين متدانياتها » (النهج ، ج 2 ، ص 120) .

« ليس في الأشياء بوالج ، ولا عنها بخارج » (ج 2 ، ص 122) .

ولا يجنّه البطون عن الظهور ، ولا يقطعه الظهور عن البطون . قرب فنأى وعلا فدنا . ظهر فبطن ، وبطن فعلن ، ودان ولم يدن . لم يذرأ الخلق باحتيال ولا استعان بهم لكلال » (ج 1 ، ص 169) .

« لا يضادّه في ملكه أحد ولا يزول أبداً . ولم يزل أول قبل الأشياء بلا أولية وآخر بعد الاشياء بلا نهاية » (ج 3 ، ص 44) . ومع ذلك الاستعلاء الالهي ، يبدو الانسان مختاراً ، حراً : « ويحك لعلك

ظننت قضاء لازماً وقدراً حاتماً . ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد . ان الله سبحانه أمر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً . . . » (نهج ، ج4 ، ص17) .

إذن العلاقة المعرفية هي محور الفلسفة العربية الأولى ، هي نقطة التلازم بين معرفة الانسان لخالقه وعبر ذلك ، معرفته لنفسه ولما يحيط به . أي ان ما بعد الطبيعي يستتبع الطبيعي ، الذي يشكل للانسان وعيه المغرق في الوحيد . واذا كنا لا نستطيع أن نهمل التأملات الفلسفية الواردة في نهج البلاغة ولا نريد الوقوف عند ما يقال من انها تأملات متأخرة ، موضوعة ومنسوبة للامام علي بن أبي طالب ، فاننا نستشف البواعث المعرفية ، وتغليب الاعتقادي فيها على البرهاني . ولكن بقدر ما كانت الفلسفة العربية تكوّن اجتماعياً وتاريخياً منظوماتها الفكرية المتنوعة والمتصارعة حتى الوحدة او الانشطار والتضاد ، كانت المسألة المعرفية تطرح نفسها أحياناً مباشرة وأحياناً مداورة . من يعرف من ؟ المفطور معروف لدى فاطره ولكن ماذا يعرف عنه المفطور بدوره ؟ كيف يعرف ، ضمن أية حدود ؟ اذا قطعنا سبيل العقل ، لصالح سبيل النقل ، الوعي لصالح الوحي ، فإن مقولات الامام علي بن أبي طالب وتصورات الاسلاميين ستفتح أبواباً واسعة ، أمام الانواع المعرفية الانسانية بعامة ، والانواع الدينية والأخلاقية بخاصة . فليس من قبيل الصدفة أن ميّز أبو الهذيل العلاّف بين **أمر التكوين وأمر التكليف** ،مشيراً الى أن كلمة التكوين هي المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث . ويرى العلاّف أن « أمر التكوين يحدث في لا محل » وان « أمر التكليف بمحلّ ويخاطب الناس »(1) . وعلى ذلك النسق التتابعي بين أمر التكوين وأمر التكليف ، يترتب مفهوم معرفي خاص قوامه ان المعرفة فيض من الله ، بعضها بالوحي ، وبعضها عن طريق الفطرة ، وان معرفة الانسان كانت عقلية قبل ورود الوحي .

لكن هل بطلت أن تكون كذلك حين وروده ، وبعد وروده ؟ أليس العقل الانساني واحداً في قدرته على الوعي ، متنوعاً في نسبة استيعابه وفي مستوى الوعي ذاته ؟

لقد شغل الفلاسفة انفسهم في وضع حدود للمعرفة الغيبية ، بوصفها المعرفة الانسانية المثلى ، المتعالية ، وأهملوا الى حد بعيد المعرفة الملازمة لوجود الانسان الاجتماعي ، التاريخي والحضاري . هل معرفتهم اذن وحيدة الجانب استعلائية أم ان لها قواعد انسانية ارتقائية وتطورية أيضاً ؟

يذهب ابراهيم النظّام في فلسفته المعرفية الى أن الفاطر لا يقدر على فعل الشر ولا يقدر على أن يفعل الا ما يعلم انه الأصلح لعباده ، وانه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل يقول : ان الله اذا وصف بانه مريد لأفعاله فمعنى ذلك انه خالقها ومنشئها واذا وصف بأنه مريد لأفعال عباده أو لوقوع أمر فمعنى ذلك انه حاكم بذلك أو آمر أو مخبر ، وعنده أن الله خلق الدنيا جملة ، وان الموجودات خلقت ضربة واحدة ، ولكن بعضها يكون كامناً في بعض ، وبمرور الزمن تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان والانسان من مكانها » .(2)

---

(1) دي بوير ، مرجع سابق ، ص59

(2) المرجع السابق ، ص60

ويضيف دي بوير : « يذهب النظام الى أن روح الانسان ،جسم لطيف ،وهي أفضل ما في الانسان ، وهي تشابك البدن باجزائه ، وهو آلتها ، والانسان في الحقيقة هو الروح وليست العلوم والارادات سوى حركات للنفس [1] .

أما معمّر بن عباد ، المعاصر للنظام ، فقد سلك مسلك أصحاب المعاني القائم على أن الحركة والسكون والمماثلة ، والمخالفة ونحوها ، ان هذه كلها ليست شيئاً بذاتها وليست الا وجوداً ذهنياً ، وان النفس التي هي حقيقة الانسان هي معنى أو جوهر مفارق . والانسان عند معمّر بن عباد هو مخلوق مريد ومختار ، والارادة هي فعله الذي لا فعل له سواه ، وأما أفعاله الخارجية فهي من فعل الجسد . وخلاصة فلسفة المعاني عند معتزلة بغداد هي أن المعاني الكلية لا وجود لها الا في الذهن ، ما عدا أعم المحمولات وهما الوجود والتغير (دي بوير ، ص64) . اذن كيف يعرف الانسان الموجودات ؟ من خلال التغير التاريخي أو من خلال الوحي المتعالي على التاريخ ؟ ان أبا هاشم البصري (ت933 م) حيث قال بأن للكليات وجوداً خارجياً ، أي أنها واقعية ، اعتبر ان صفات الله والمعاني والأعراض الكلية في جملتها وسط بين الموجود والمعدوم (الكون والدثور) ، وانها احوال . وتميّز أبو الحسن الأشعري (ت935 م) في تحديده الكلام (أداة المعرفة ؟) بأنه معنى قائم بالنفس) وان العبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الأنبياء هي دلالات على الكلام الأزلي ، وهي مخلوقة حادثة ، ومدلولها قديم أزلي .

وبين المعتزلة والأشاعرة انقسمت فلسفة المعرفة انقسامها الأولي : كيف يعرف الانسان فاطره ؟ أبالوحي ؟ أم بوعي مستقل ؟ أم بوحي خالص ؟ ان الموجودات متغايرة ، والتغير هو قانون الوجود الثابت ، فكيف يعرف الانسان داخل هذا الوجود ـ الدثور ؟ لقد سار بعض المتفلسفين في اتجاه معاكس للوعي الوضعي ، التاريخي ، حين اعتبروا ان تغير الموجودات هو دليل قاطع على وجود قديم لا يتغير ، كما اعتبر آخرون أن إمكان الممكنات دليل آخر على وجود الفاطر الواجب . وبرز اتجاهان احدهما يقول ان فعل الله في كل شيء ، وثانيهما يقول ان وجود الله في كل شيء . وبقي السؤال الأكبر بالنسبة الى معرفة الانسان وهو : اذن أين هو فعل الانسان وأين هو وجوده في الطبيعة ، وما هو مسار معرفته لما بعد الطبيعي ؟ لقد أراد المعتزلة السير قدماً في طريق المعرفة الانسانية المستقلة ، وأراد الأشعري أن يقهر المنازع العقلية الملازمة لعلم الكلام (المعرفة الانسانية المستقلة) . فقال : ان قدرة الله وقدرة الانسان متنافيتان : فقدرة الفاطر مطلقة ، وقدرة المفطور مفطورة أي منفعلة . وهذا يضعنا أمام ما يمكن تسميته نظرية التماوي التي تقول أن المفطور مرآة الفاطر ، أي ليس للانسان كفاعل بشري أي دور في عملية الاختيار أو الفعل . وهذا ما سيجد صداه في محاولات الغاء الانسان (ليس في الجبّة غير الله) ، وما سيوجب من استمرار الصراع دفاعاً عن وجود الانسان وعن كونه مصدر المعرفة على الأرض ، وأنه خالق افعاله بنفسه . يقول الدكتور ماجد فخري : « وعند الاشعري ان هذا الكلام المنكر يفضي الى نفي الوحدانية عن الله ، ويبطل كونه الخالق والرب الوحيد

---

(2) المرجع السابق ، ص61

للعالم ، ويؤدي بالتالي الى اثبات خالقين اثنين على غرار المانوية أو المجوس »[1] . ولكن انكار الاشعري دور الانسان الخلقي اختباراً وفعلاً ، وارجاع كل مسؤولية تقرير وفعل الى الفاطر وحده ، يتضمنان نفياً للعدل الإلهي (مسألية التوحيد المعرفي والعدل الإلهي) ، فكان ردّ الاشعري ان القدر هو العدل ، وان الكسب هو منزلة بين الجبر والاختيار . فما هو التبرير الأشعري لفلسفة الكسب هذه ؟

يذهب الاشعري الى أن الانسان يكتسب ثواباً أو عقاباً على فعل يخلقه الله منذ الأزل . . . فالانسان مسؤول فقط عن فعله المكتسب ، وغير مسؤول قطعاً عن الفعل الاضطراري كالسقوط وسواه . وخلاصة الأمر هي أن الأشعري لا يعيد للانسان =« المشيئة »= التي سلبه اياها الجبريّة ، وانما يعيد اليه **الايهام** بأنه مسخّر ـ التشيؤ ـ للقدرة القديمة . ومهما يكن الأمر ، فإن تفاعل المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية ـ والاعتقادية بعامة ـ قد أفاد كثيراً في تعميق مضامين الفلسفة العربية ذاتها .

1 . جدل المعرفة بين الفاطر والمفطور

ان الفلاسفة من الكندي حتى متفلسفي العصر الحديث وفقهائه امثال رشيد رضا ، قد حولّوا مسألية المعرفة الى صلة الفاطر والمفطور ، وبالعكس كما سنرى . فالكندي رأى أن الفاطر أزلي ، وليس حادثاً ، وانه تام غير معلول ، واحد بسيط ، وانه **محض وحدة** . بينما اعتبر المفطور (العالم ـ الانسان) خاضعاً للتغير والفساد على مستوى الطبيعي (ما دون فلك القمر) ، وغير خاضع للفساد في مستوى ما بعد الطبيعي (عالم الأفلاك) . واعتبر أيضاً أن هذا العالم المفطور متناه : لأن كل ما في العالم متناه ولا شيء فيه لا نهاية له بالفعل . ويجوز القول فقط بأن العالم لا متناه بالقوة . ويمكن تبسيط رؤية الكندي الكونية كما يلي :

الفاطر ← المفطور ←	جرم العالم متناه ←	الزمان مدة تعدها الحركة	تلازم
	زمان العالم متناه ←		الجرم
	حركة العالم متناهية ←		والزمان
			والحركة

والله فطر العالم ابداعاً ، خلقه بالكون ، (كن فكان) . فالخلق كما ذكرنا هو من ليس **لأن الفعل الحقي الأول هو تأسيس الأيسات عن ليس** ، أي اخراج الأشياء من العدم ، الكون من الدثور ، فيتقابل الموجوب والواجب ، الوعي والوحي . **والفعل الحقي الثاني هو انفعال عن الأول ، لا فعل : وبهذه الدلالة المجازية يقال أحياناً عن المخلوقات أنها فاعلة ، ذلك لأنها في الواقع لا فعل : وبهذه الدلالة المجازية يقال أحياناً عن المخلوقات انها فاعلة ، ذلك لأنها في الواقع ليست الا موضوعات للأثر الذي يتركه فيها فعل الله فتدفع به ، من ثم ، إلى أشياء أخرى على مراحل متتابعة .**

---

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص284-285

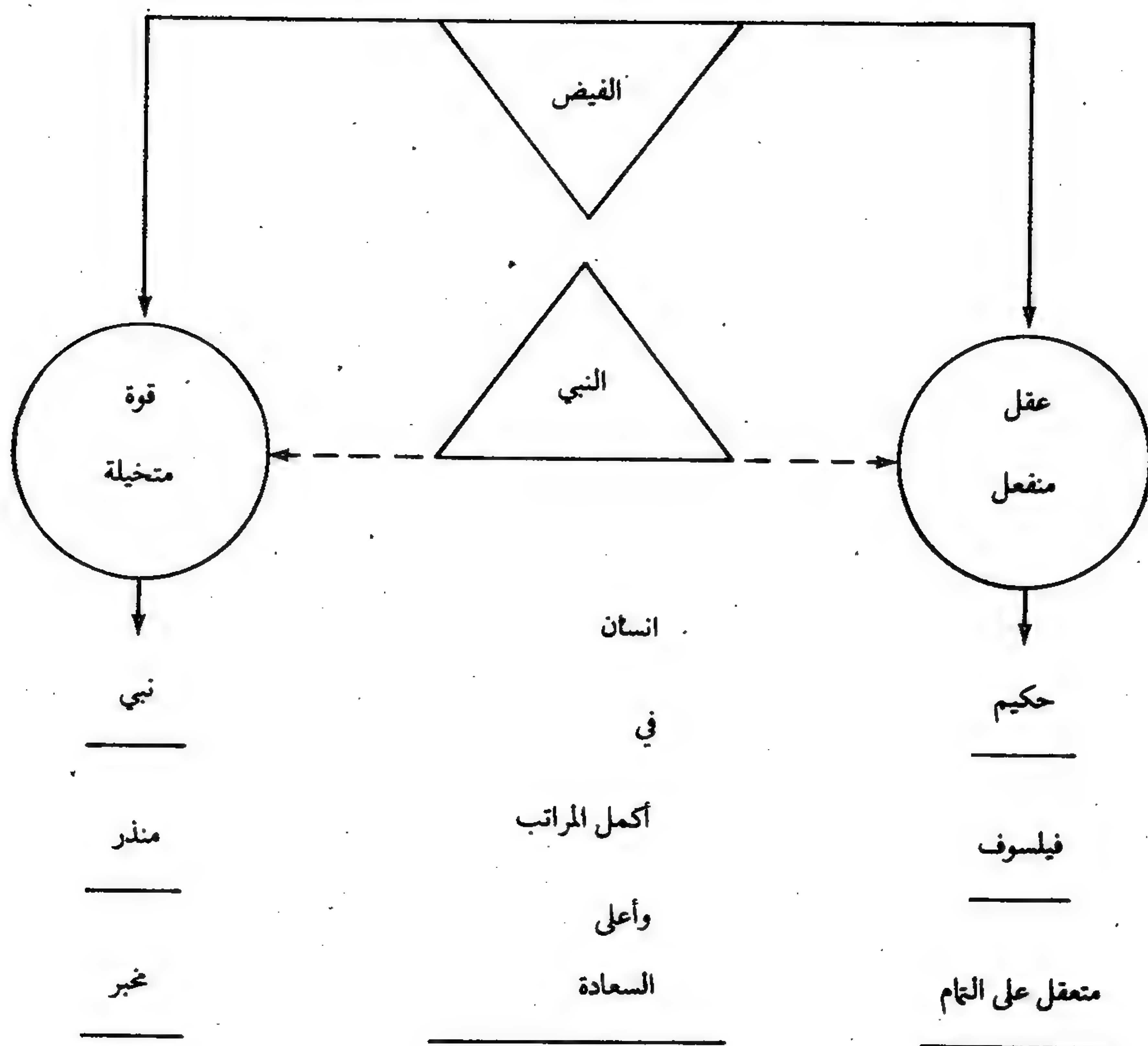
ويتشدد الاشاعرة ، بوجه خاص ، في القول ان أفعال الله ارادية ، وان الارادة صفة زائدة على الذات الالهية . كما انهم يقولون ان الأفعال الذاتية هي أفعال اضطرارية ، بينما أفعال الله غير اضطرارية فهي اذن غير ذاتية . ويقولون ان ارسال الأنبياء شيء ممكن للقدرة الالهية وانه أمر واقعي حصل ، لكن حصوله ليس اضطرارياً أو موجباً . يذكر الشهرستاني : « وصارت الاشعرية وجماعة من أهل السنة الى القول بجواز وجود النّبوة عقلاً ووقوعها في الوجود عياناً »(2) . وإذا كان هذا الموقف يقدم صورة فلسفية لمسألية الوحي والفعل الإلهي ، والعلم الإلهي ، فإنه يترك مسألية الوعي والمعرفة الانسانية مطروحة على كل فلاسفة العرب والاسلام معاً .

ان الفلسفة المعرفية عند الفارابي هي إشكال بحد ذاتها . فالفارابي يقول بتلازم الحس والعلم : « من فقد حساً ما . . . فقد علما ما » ، « فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس » والعقل هو هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات والنفس ـ كما رأينا ـ استكمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة . ولكنه في المقابل يقول بالوحي ، ويعتبر انه هو « هذه الافاضة من العقل الفعّال الى العقل بتوسط العقل المستفاد ثم الى القوة المتخيلة » ويمكن تمثل صلة الوحي بالوعي في منظومة المعارف الفارابية ، كما يلي :

---

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 118-119 .

(2) نهاية الاقدام في علم الكلام ، لندن ، 1934 ، ص 417



إن هذا التقابل بين العقل المنفعل والقوة المتخيلة الا يشطر شخصية النبي ، وبالتالي يشطر النظرة المعرفية ، أم انه يقيم فعلاً وحدة الوحي والوعي من خلال هذا التواصل بين الفاطر والمفطور ؟ كان أبو بكر الرازي قاطعاً في موقفه حين اعتبر ان الفلسفة هي السبيل الوحيد لاصلاح الفرد والمجتمع ، وان الأديان مدعاة للتنافس والتطاحن والحروب المتتالية ، ذلك انه اختار الوعي واستبعد الوحي . لماذا ؟ « لأن كل نبي يلغي رسالة سابقه ، وينادي بأن ما جاء به الحق ولا حق سواه ، والناس في حيرة من أمر الامام والمأموم ، والتابع والمتبوع . والأديان في جملتها هي أصل الحروب التي وقعت فيها الانسانية من قديم ، وعدو الفلسفة والعلم »[1] .

---

(1) د . ابراهيم مذكور : الفلسفة الاسلامية ، ج1 ، ص91

إن موقف أبي بكر الرازي هذا لا يشكل قاعدة في الفلسفة العربية ، ذلك أن معظم الفلاسفة ذهبوا الى الجمع بين الوحي والوعي . وأبرز مثال هو أبو نصر الفارابي ، الذي حاول وضع نظرية لنبوة الانسان (وحي - وعي) . فقارب في فلسفته بين ما بعد الطبيعي والطبيعي ، وعلم النفس والسياسة والأخلاق . فقال ان جبريل (عبد / الله) قد توسط بين الفاطر والأنبياء ، وان النبي محمداً اتصل بالفاطر مباشرة - ليلة المعراج - واستمع الى ما فرض عليه وعلى امته(1) .

إن علة الأشياء في فلسفة الفارابي ، ليست مشيئة الخالق القادر على كل شيء ، **بل علمه بما يجب عنه** . وهذا يعني أسبقية المعرفة على المشيئة في مراتب الوجود الفارابية : الله ← العقول التسعة ← العقل الفعّال / روح القدس ← النفس ← الصورة ← المادة ← الأجسام .

وفي هذا السياق تترقى النفس من المحسوس الى المعقول بواسطة القوة المتخيلة (تقابل العلم والعمل في النفس النازعة / المريدة) . والنفس هي كمال الجسم ، وكمال النفس هو العقل . وما الانسان على الحقيقة الا الفعل .

وفي آراء « أهل المدينة الفاضلة » يعتبر الفارابي أن الموجود الأول هو السبب الأول(2) : ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلاً . والعدم والضد لا يكونان الا فيما دون فلك القمر . والعدم هو لا وجود ما شأنه أن يوجد . . . فلهذا هو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته . . .

« وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به ، أو عنه ، أو له ،

« كل واحد من أجزائه سبب لوجود جملته » . ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون » (ص-37 38) .

هو مباين بجوهره لكل ما سواه . . . فالأول تام الوجود - هو منفرد الوجود وحده ، لا يمكن أن يكون له ضد / فإن الضد مباين للشيء ، اذن الأول منفرد بوجوده / منفرد أيضاً برتبته واحد في جوهره . وحدته غير ذاته . وهو أيضاً العقل العاقل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل .

يقول الفارابي (المدينة الفاضلة ، ص47) : « فإن الانسان مثلاً معقول وليس المعقول منه معقولاً بالفعل ، بل كان معقولاً بالقوة ثم صار معقولاً بالفعل بعد أن كان عقله العقل . فليس انه المعقول من الناس هو الذي يعقل ، ولا العقل منه أبداً هو المعقول . ولا عقلنا نحن من جهة ما هو عقل هو معقول ، ونحن عاقلون لا بأن جوهرنا عقل ، فان ما نعقل ليس هو الذي به تجوهرنا . **فالأول ليس كذلك ، بل العقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد وجوهر واحد غير منقسم** » وكذلك الحال في : **العلم -**

---

(1) المرجع السابق ، ص81

(2) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، بيروت ، دار المشرق ،1968 ، ص37-38

العالم ـ المعلوم ، وهو الحق والحقيقة . « إن الحق يساوق الوجود-Le Vrai synchronise l'être ـ والحقيقة قد تساوق الوجود .

فإن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه (ص 48) وهي الحي والحياة ، هو الموجود والوجود : فالأول ليس وجوده لأجل غيره / ولا يوجد بغيره / حتى يكون الغرض من وجوده ان يوجد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون أولهُ » (ص 55) . فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود الى غيره هو في جوهره ، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه » .

« هو ذات واحدة وجوهر واحد ، به يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر » (ص 56) .

صفاته هي ذاته : (موقف الفارابي مماثل لموقف المعتزلة) يقول د . البير نصري نادر (هامش ص 60) : « ثم ان الفارابي لا يقول بعلاقة بين الأول (الله) والعالم ، ولكن هناك علاقة بين العالم والأول اذ أن العالم حاز على كيانه ووجوده من الأول والأول غير محتاج الى العالم في كيانه ووجوده » .

الموجودات كثيرة وهي مع كثرتها متفاضلة . وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود . . . كان كاملاً أو ناقصاً . . .

فهو جواد ، وجوده وهو في جوهره ، ويترتب عنه الموجودات ويتحصل لكل موجود قسطه من الموجود بحسب رتبته عنه . فهو عدل وعدالته في جوهره ، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره » (ص 57) .

ويلاحظ الدكتور ماجد فخري ان الالهي والسياسي (الانساني) هما ظاهرتان لعلم واحد » هو السعي وراء الحق من حيث هو وسيلة لبلوغ السعادة ، أو السعي وراء السعادة من حيث هي نتيجة لطلب الحق :

« فالواحد او الأول الذي هو في مفهوم الفارابي السبب الأول لجميع الكائنات ، تام واجب الوجود ، مكتف بذاته وأزلي ، غير معلول وغير مادي ، لا شريك له ولا ضد ، ولا هو قابل للتحديد . ويتصف الأول ، فضلاً عن ذلك ، بالوحدانية والحكمة والحياة ، لكن لا كصفات متميزة مضافة الى ذاته ، بل كجزء لا يتجزأ من تلك الذات . **فالذي يميزه عن سائر الموجودات منطقياً هو وحدة ذاته التي هي علة وجوده »**(1) .

وبحثاً عن اجابة فلسفية للسؤال الخاص بصلة الفاطر بالمفطور ، الوحي بالوعي يقدم الدكتور جميل صليبا رؤية نقدية : فإذا كان الفارابي يقول بفيض الموجودات أحداً أحداً عن الفاطر الأول ـ لأن الأول أحدي الذات من كل جهة ويقتضي الواحد من كل جهة واحداً ، ويجب أن يكون هذا الأحدي الذات أمراً مفارقاً(2) ـ فلماذا ينهي أبو نصر الفارابي التسلسل الفيضي عند العقل العاشر متذرعاً بوجوب الانتهاء ؟ هنا

---

(1) د . ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 167

(2) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص 150

يعيدنا الفارابي الى برهان الوجود الأكمل حتى الوجود الأنقص . الى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً . لكن أليس مفهوم الأكمل والأنقص من مفاهيمنا الاجتماعية النسبية ؟ هذا ما فات الفارابي ربما . ولكنه يصرّ في مدينته الفاضلة وصل المسافة بين الأكمل والأنقص (ص 101-101) :

« نسبة السبب الأول » الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها ، فإن البريئة من المادة تقرب من الأول ودونها الأجسام السماوية ، ودون السماوية الأجسام الهيولانية ، وكل هذه تحتذى لسبب الأول ، وتؤمّه وتقتفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ، إلا انها انما تقتفي الغرض بمراتب ، وذلك ان الأخسّ يقتفي غرض ما هو فوقه قليلاً ، وذلك يقتفي غرض ما هو فوقه ، الى أن تنتهي الى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً . فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرضْ السبب الأول ، فالتي أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر ، فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده ، فعادت وصارت في المراتب العالية . وأما التي لم تعط من أول الأمر كل ما به وجودها ، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي تتوقع نيله ، وتقتفي في ذلك ما هو غرض الأول » .

ويخلص الفارابي الى التشديد على ان « الله علة فاعلة ، علة غائية » وان المادة لا تحصل على صورتها ، ولا تصير وتتصور الا بعلة خارجية . وكل ما تحت فلك القمر (**الطبيعي**) من موجودات متضادة ومتغيرة تابع لما يفيض عليه من (**ما بعد الطبيعي**) الله والعقول السماوية بواسطة العقل الفعال . (إن الله هو المبدع الأول) . **وابداع العقول لا يتم الا بقضاء الله وقدره** .

أما كيف يتم الاتصال بين النبي والعقل الفعال عند الفارابي ؟ فذلك بطريقين : **طريق العقل ، وطريق المتخيلة** . قال الفارابي : « ودون الأنبياء » من يرى جميع هذه بعضها في يقظته وبعضها في نومه . ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكنه لا يراها ببصره . ودون هذا ان يرى جميع هذه في نومه فقط . وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً والغازاً وإبدالات وتشبيهات . ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً ، فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل المعقولات ويراها في اليقظة ولا يقبل الجزئيات ، ومنهم من يقبل بعضها ويراها دون بعض ومنهم من يرى شيئاً في يقظته ، بل انما يقبل ما يقبل في نومه فقط ، فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل شيئاً من هذه وشيئاً من هذه ، ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط » . (المدينة الفاضلة 94-95)

ويلاحظ الدكتور جميل صليبا في تاريخه انه لا يوجد فرق بين الفيلسوف والنبي الا في طريقة الاتصال وفي طريقة التعبير عن الحقيقة . فالى أي حد وقف الفلاسفة العرب عند هذه المفارقة الطرائقية بين الفيلسوف (وعي الوحي) وبين النبي (وحي الوعي) ؟

يقول الفارابي في عيون المسائل (ص 6-8) ان : «علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه

للاشياء ليس بعلم زماني ، وهو علة لوجود جميع الأشياء ، بمعنى انه يعطيها الوجود الأبدي* ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى انه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة ، وهو علة المُبدَع الأول . والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته ادامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع » .

2 . تواصل الوحي والوعي

يواصل ابن سينا نظرية الفيض الفارابية مركزاً على ثلاثة أمور : انقسام الوجود الى واجب ، ممكن ، وممتنع . والقول بأن الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا واحد ، والقول ان **التعقل ابداع** . ان الفاطر السينوي هو عقل محض يعقل ذاته ، وبالتالي فان فيض المفطور عنه هو فيض ضروري معقول ، وهذا يعني تواصل الوحي والوعي من خلال وحدة العقل .

لقد ميّز ابن سينا بين **الابداع والحدوث** ،كما ميّز بين العلة الفاعلة والمعلول المنفعل ، وبحث في التفاعل بين الفاطر والمفطور . بين الفاعل والقابل* وبهذا الصدد يقدم الدكتور ماجد فخري التعليل الاستنتاجي التالي : « أما السبب الحقيقي فإنه بدلاً من ان يسبق المعلول فإنه يلازمه ويقترن به . وكلما طالت فاعلية العلة في المعلول ازداد الفاعل كمالاً . ويترتب على ذلك أن **الفاعل الأزلي أشرف من الفاعل في الزمان** ومتقدم عليه ، لأنه يمنع مطلق العدم للشيء ، فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء . وهذا هو مفهوم الفلاسفة للخلق من لا شيء »(1) . فحدود الفاطر عند ابن سينا هي انه هو الموجود الاسمى ، الواجب ، العقل المحض (فعل فاعل ومفعول / عقل عاقل ومعقول) ووحدانية تامة (وجوده عين ماهيته ، هو حدّه بالذات) . أما معرفة الانسان فيرجعها ابن سينا الى مصدر غيبي ، الى فيض العقل الفعّال : فالمعقولات انما تفيض من العقل الفاعل الذي تنتهي اليه صور الماهيات من مبدع الكل وليس البدن وحواسه الا وسائل تهيء العقل الانساني لقبول العقل الفيّاض . ومما يجب التنبه اليه هو ان الكلي ، عند ابن سينا ، مستقل عن الأشخاص المتكثرة ، وانه يميّز بين ثلاثة مراتب معرفية : معرفة بالفطرة / معرفة بالفكرة / معرفة بالحدس . ويرى ابن سينا ان القوة المتخيلة تستفيد من النفوس السماوية علوماً جزئية ، ويمكننا أن نتمثل نظرية الكون السينوية كما يلي(2) :

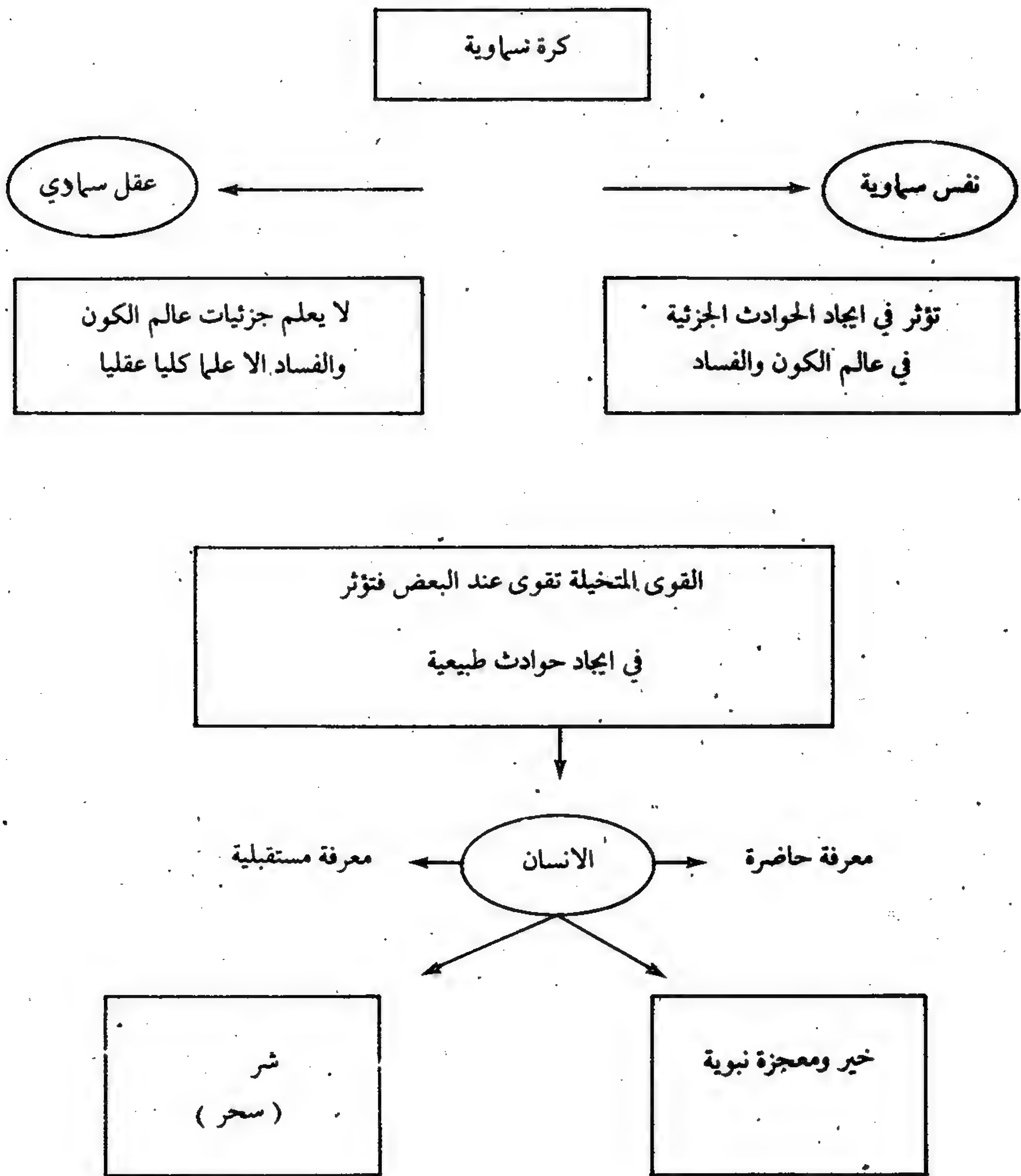
---

* الأبد استمرار الوجود في أزمنة مستقبلية لا متناهية (البعد) والأزل استمرار الوجود في أزمنة ماضوية لا متناهية (القبل) .

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص201

(2) ابن سينا : اثبات النبوات : ى ميشال مرموره، دار النهار ، بيروت 1968

* Sujet- Objet



ويركز ابن سينا في رسالته اثبات النبوات على ما نسميه ظاهرة تفاوت القوى العقلية البشرية . يقول محقق الرسالة ميشال مرمورة : « وهذا الحد الاوسط يحصل بضربين من الحصول ، فتارة يحصل بالحدس ، وتارة يحصل بالتعليم . ومبادىء التعليم الحدس . . فيمكن اذن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية الى ان يشتعل حدسا . . . وهذا ضرب من النبوة بل اعلى قوى النبوة ، والاولى ان تسمى هذه القوة قدسية ، وهي اعلى مراتب القوى الانسانية » .

ان طموح ابن سينا هو اثبات ضرورة وجود الظاهرة النبوية . وقد انتقد ابن خلدون هذه الحجة في

مقدمته واعتبرها غير برهانية . يقول ابن سينا ان الانسان بحاجة الى ضرورة الاجتماع . والاجتماع يستوجب المعاملات الانسانية ، وهذه بحاجة الى سنة وعدل - « ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل » لا بد لها من وجود النبي . فهناك امكان وجود النبوة من جهة / وضرورة وجود النبوة من جهة ثانية ، وذلك بمقتضى فعل العناية الالهية . ويلاحظ ميشال مرمورة (رسالة اثبات النبوات ، ص 13) :

« وكانت النتيجة التي وصلت الينا ان ابن سينا هنا يحاول اثبات ضرورة وجود العقل الملكي في بعض البشر لا امكان وجوده فحسب » والعقل الملكي هو الذي يقبل المعقولات بلا توسط .

هذا ،ويأخذ ابن سينا عن الفارابي نظرية تأويل الشرع ، ويمكن مقاربتهما كما يلي :

1) **الفارابي** : ان كلام الشرع تعبير عن خيالات تحاكي العلم النظري / اي الشرع لا يعارض الفلسفة .

2) **ابن سينا** : يحاول البرهنة على ان كلام الشرع هو من الكلام الفلسفي / من الاصل النظري .

وفي الصفحة 43 من رسالة اثبات النبوات يقول ابن سينا : « ان في الانسان قوة تباين به سائر الحيوان وغيره ، وهي المسماة **بالنفس الناطقة** ، وهي موجودة في جميع الناس على الاطلاق : واما في التفصيل فلا ، لان في قواها تفاوتا في الناس . فقوة اولى متهيأة لان تصير صورا لكليّات منتزعة عن موادها ، ليس لها في ذاتها صورة ، ولهذا سمّيت العقل الهيولاني تشبها بالهيولى . . .

« وقوة ثانية لها **قدرة وملكة على التصور بالصور الكلية** لاحتوائها على الآراء المسلّمة العاميّة . وهو عقل تام ، بالقوة ، كقولنا النار لها على الاحراق قوة .

« وقوة ثالثة متصورة بصور الكليّات المعقولة بالفعل تأخذ بها القوتان الماضيتان . وخرجتا الى الفعل ، وهو المسمّى **بالعقل المستفاد** « و » به خرج ما كان بالقوة الى الفعل وهو المرسوم بالعقل الكلي والنفس الكلي ونفس العالم » (ص 44) . ويمكننا ان نميّز بين النفس الناطقة والعقل الملكي :

1) **النفس الناطقة** : تقبل مرة بتوسط ومرة بغير توسط بالذات .

2) **العقل الملكي** : يقبل بغير توسط بالذات / يصير قبوله علة لقبول غيره ، من القوى .

كما يمكن ان نمايز بين القابل والمقبول من حيث القوة والضعف ، السهولة والعسورة . ونمايز اخيرا ما يسميه ابن سينا التفاضل في الاسباب :

الناطق	افضل بملكة	بغير ملكة
ذو الملكة	خارج الى الفعل	او غير خارج
الخارج	بغير واسطة	بواسطة
	النبي نهاية التفاضل في الصور المادية	

الفاضل	المفضول
الرئيس	المرؤوس

« والوحي هذه الاضافة / والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه افاضة متصلة بافاضته العقل الكلي ، مجزأة عنه لا لذاته بل بالعرض ، وهولتجزىء القابل » (ص47) . « والرسول هو المبلّغ ما استفاد من الافاضة المسمّاة وحيا / على اي عبارة استصوبت / ليحصل بآرائه / صلاح العالم الحسي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم » (ص47) .

مراميز النبوّة : او ادوات الوعي لقبول الوحي :

قيل ان المشترط على النبي ان يكون كلامه رمزا والفاظه ايماء (ص48) .

ومتى كان يمكن للنبي محمدﷺ ان يوقف على العلم . . . البشر كلهم اذ كان مبعوثا اليهم كلهم ؟ فاما السياسة فانها سهلة للانبياء والتكليف ايضا (ص48) وفيما يلي بعض الرموز السينوية التي تجعل الوحي مقبولا في وعي الانبياء والبشر :

أ) **النور** : كمال المشف / الله تعالى خير بذاته / سبب لكل خير

ب) **مشكاة** : عقل هيولاني / نفس ناطقة : « فالمرموز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكاة الى النور » (ص50) .

ج) **المصباح** : العقل المستفاد بالفعل / هو كمال للعقل الهيولاني ومخرج له من القوة الى الفعل ونسبته العقل المستفاد الى العقل الهيولاني كنسبة المصباح الى المشكاة . وفي النهاية اصل الكلام النور ، اصل الوعي الوحي وبالعكس .

د) **لا شرقية ولا غربية** : « فالرمز بقوله « لا شرقية ولا غربية » ما اقول : ان الشجرة الزيتونية الفكرية على الاطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النور على الاطلاق . فهذا معنى قوله : « شجرة لا شرقية » . ولا هي من البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور . ويمثل الغرب على الاطلاق ، فهذا معنى قوله « ولا غربية » . (ص51) .

هـ) **العرش** : نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية / وتدعي المشبهة من المشترعين ان الله تعالى على العرش على سبيل حلول . اما في الكلام الفلسفي : الفلك التاسع/ فلك الافلاك ، جعلوه نهاية الموجودات الجسمانية . الفلك يتحرك بالنفس حركة شوقية .

و) **الثواب** : هو البقاء في العناية الالهية .

ز) **ماهية الجنة والنار** : العوالم ثلاثة : حسي/ خيالي وهمي / عقلي

1) فالعالم العقلي حيث المقام وهو الجنة .

2) والعالم الخيالي ـ الوهمي . . . هو حيث العطب .

3) والعالم الحسي هو عالم القبور .

* اما الجحيم فهو النفس الحيوانية

الفكرة
↑
الوهم
↑
الخيال
↑
الحس الظاهر

العقل

وفي عصر ابن سينا ، تحمل رسائل اخوان الصفا اشارات الى تواصل الوعي والوحي ، حيث يكون من الضروري التمييز بين الخلق والابداع : الخلق بما هو ايجاد الشيء من شيء آخر ، والابداع بما هو ايجاد الشيء من لا شيء . وحيث يغدو لكلام الله معنى خاص : معنى الافهام ، معنى الابداع ، وليس معنى الخلق .

ويعلّل اخوان الصفا الموجود بقولهم : ان لفظة الموجود مشتقة من وجد يجد وجدانا ، فهو واجد وذاك موجود . فالموجود يقتضي الواجد لأنهما من جنس المضاف . . ان كل واجد من البشر شيئا فان وجدانه يكون :

1 - اما باحدى القوى الحاسة : موجود حسا
2 - اما باحدى القوى العقلية : موجود عقلا
3 - واما بطريق البرهان : موجود برهانا

واما علم الفاطر فهو اشرف واعلى من هذه كلها ، فهو موجد ومحدث ومخترع ومبدع ومبق ومتمم ومكمّل [1] .

3 . اية معرفة فلسفية للانسان ؟ اية معرفية دينية اخلاقية ؟ اية معرفة علمية ؟

ان نقد المعرفة الفلسفية من وجهة نظر دينية واخلاقية بلغ اوجه مع الغزالي ، ولكنه بنفس ا لوقت استولد المعرفة العلمية . ان ابا حامد حاول قتل الفلسفة ، فأحياها حين جعلها تبحث عن مسأليتها المعرفية بأساليب وتوجهات جديدة دفاعا عن حضورها ومستقبلها . في تهافت الفلاسفة[2] يتناول الغزالي بالنقد ما ذهب اليه الفلاسفة حول صفات الفاطر ، كما يلي :

1) صفات الكمال لا تباين ذات الكمال . فكيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة ، وهو كقول القائل الكامل من لا يحتاج الى كمال ، فالمحتاج الى وجود صفات الكمال لذاته ناقص .

2) الاول موجود قديم لا علة له ولا موجد . فكذلك يقال : هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفاته ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قديم بلا علة . . . (تهافت ، ص176) .

3) أيسلمون ان الاول يعلم غير ذاته ؟ فمنهم من يسلم ذلك ، ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته . فاما الاول فهو الذي اختاره ابن سينا ، فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلي ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الاحاطة بها تغيرا في ذات العالم (تهافت ص176-177) .

4) ثم ينتقد الغزالي ماذهب اليه الفلاسفة ، حول تعدد المعلوم ووحدة العلم . يقول : « ان من علم شيئا ، علم كونه عالما بذلك العلم نفسه ، فيكون المعلوم متعددا والعلم واحدا » ويضيف الغزالي : « العلوم متعددة ، ومختلفة ، وتعاقبها على المحل يوجب **تغير الذات العالمة** » ، فان العلم يتبع المعلوم ، فاذا تغير المعلوم تغير العلم ، واذا تغير العلم تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله تعالى محال » (ص

---

(1) رسائل اخوان الصفا ، ج3 ، ص233 .
(2) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، طبعة 5/ دار المعارف بمصر1972 .

207-206) . ويؤكد الغزالي على ان علمه متعال وليس علما ملازما : يقول : « فالواجب الوجود يجب الا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ان تتغير » بل ويجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العـالي على الزمان والدهر » (ابن سينا ، الاشارات وارد / الغزالي هامش ص20 (. ونورد في هذا الصدد سياقة الطوسي : « العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به ، وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة ، لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها ، والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة ، اما ادراكها على الوجه الكلي ، فلا يمكن الا ان يدرك بالعقل ، والمدرك بهذا الادراك يمكن الا يكون موضوعا للتغير » (ص210) » . . فلا تغير اصلا ، لان جميع الازمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ، ازلا وابدا ، فلا حال ولا حاضر ، ولا مستقبل بالنسبة الى صفاته ؛ تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الامكنة بالنسبة اليه تعالى » .

المادة مانع للادراك ام شرطه ؟ هل المادة تمنع الادراك ام هي شرطه . هذا السؤال يتهرب من مواجهته مكتفيا بالقول ان الفعل ارادي وطبيعي : « وانما يلزم العلم بالفعل ، في الفعل الارادي ، كما في الصناعات البشرية ، واما في الفعل الطبيعي فلا » (تهافت ، ص200) .

واما في المنقذ من الضلال فان الغزالي يسعى الى تبيان حقيقة النبوة (الوحي) بالنسبة الى الوعي :

« ان جوهر الانسان في اصل الفطرة ، خلق خلقا ساذجا لا خير معه من عوالم الله تعالى ، والعوالم كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى ، كما قال « وما يعلم جنود ربك الا هو » ، وانما خيره من العوالم واسطة الادراك ، وكل ادراك خلق ليطلع الانسان به على عالم من الموجودات ، ونعني بالعوالم اجناس الموجودات » ويقدم الغزالي نموذجا من خاصية النبوة بقوله : « فالنبوة ايضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وامور لا يدركها العقل »(1) .

وفي مقابل الغزالي ، يواصل السهروردي التراث الفلسفي الفيضي بطريقة اشراقية وصوفية . فقد بنى السهروردي الفيض النوراني على اساس قاعدة الامكان الاشرف وهذه القاعدة تبين مراتب الموجودات من ناحية ما هو اشرف وما هو اخس . ولهذا التفاضل المرتبي بين الموجودات شبيه عند الغزالي عندما اشار الى عالمين عالم الغيب والملكوت ، وهو عالم الجواهر النورانية الشريفة العالية وهي الملائكة (د . محمد شرف . المذهب الاشراقي ، ص170-171) . وعليه فقد ذهب السهروردي الى تقديم صورة نورانية لعلاقة الوعي والوحي : « كل نور سافل مقهور للنور العالي وله محبة بالنسبة له دون ان يكون هناك حجاب بينهما » . وقال بنظرية الخلق المتجدد الابعاد مقابل نظرية الصدور الطولي ذى الاتجاه الواحد (عند المشائين) .ان المذهب الاشراقي يعتبر نتيجة لنقد نظرية العقول العشرة لا من حيث الكيف بل من حيث

---

(1) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص110-111 .

الكم ، بمعنى عدم الوقوف عند العقل العاشر ، بل تكثير العقول وتعددها » (السابق ، ص 174) وان الانسان قد تعتوره حالة نفسية يغفل فيها تماما عن كل ما هو بدني ، فلا يشعر الا بانيته الخالصة فاذا وصلت النفس الى ذلك استطاعت ان تدرك ان جوهرها مغاير لجوهر البدن (ابن سينا ، السهروردي) والنفس احدية صمدية ، لا تقسمها الاوهام اصلا ، ومن شأنها تدبير الجسم وتعقل ذاتها كما تعقل الاشياء . وعلاقة الوحي بالوعي ثابتة : فكما ان الفتيلة المستعدة للاشتعال تأخذ النار من النار من غير ان ينتقص من النار شيء ، فكذلك حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير ان ينتقص من واهبها شيء .

لقد قال السهروردي بفكرة الاتصال ورفض الاتحاد والحلول ، اذ النفس لا تصل الى كمالها الا باستكمال قواها النظرية والعملية . « لا مانع من الذهاب الى ان النفس وان لم تكن في البدن ، ولكن لما كان بينها وبين البدن علاقة شديدة اشارت الى البدن بـ « انا » حتى ان اكثر النفوس نسيت انفسها وظنّت ان هوياتها هي البدن . فكذلك لا مانع من ان يحصل للنفس مع المبادىء علاقة شوقية نورية لاهوتية يحكم عليها شعاع قيومي طامس يمحو عنها الالتفات الى شيء بحيث تشير الى مبدئها بـ « انا » اشارة روحانية تستغرق الانّيات في النور الاقهر ، الغير المتناهي « (ص 193-194) .

والخلاصة هي : ان الحكيم المتأله هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه تارة اخرى ولا يعدّ الانسان حكيما ما لم يطلع على الخميرة المقدسة ، وما لم يخلع ويلبس . فان شاء عرج الى النور وان شاء ظهر في اي صورة أراد . والحال ، كيف تتم للانسان ، اذن ، معرفة الله ، نور الانوار عند السهروردي ؟ لقد قال هذا الاخير بالعلم الحضوري الاتصالي الشهودي : اذ العلم هو محدد الصلة بين الله والعالم . قال السهروردي بوحدة الصفة والذات (كما المعتزلة) وقال ان الله هو الصلة الفاعلية الحقيقية وانه يعلم معاً الكائنات والجزئيات (كما الاشاعرة) « فكما ان ابصارنا لا يبصر الا باشراق نور الشمس عليه ، فهكذا نفوسنا لا تدرك ذواتها ولا غيرها ايضا من المجردات الا باشراف نور العقل عليها » (ولم يقل فيها) (مذهب الاشراق ص 200) « فهو الفاعل بذاته على الحقيقة ، اذ ما عداه اما شعاع منه ، او شعاع من شعاع منه . على انه قد يتسامح في نسبة العقل الى غيره لان نسبة الفعل الى غير نور الانوار على سبيل المجاز ، لا الحقيقة ، اذ لا مؤثر الا الله تعالى وتقدس » (ص 206) . فكيف يرى ابن رشد الى معرفة الانسان الفلسفية ، والاخلاقية والدينية والعلمية ، واي تواصل معرفي اراد واي تفاصل رفض ؟

رفض ابن رشد تصنيف العلم الى كل وجزئي ، فهو ناجم عن الخلط بين العلم الالهي والعلم الانساني (تخطئة المتكلمين) . وصنفه الى علم فاعل وعلم منفعل :

« فليس بين العلم الالهي وبين العلم البشري - اي بين العلم الازلي والعلم المحدث - نسبة مطلقا ، ما دام علم الله علة للمعلوم ، بينما علم البشر معلول للمعلوم . فاذا صح ذلك وجب انكار قول ابن سينا ان الله يعلم الجزئيات بعلم كلي ، وذلك على اساس ان الكلي والجزئي من الاعتبارات التي تصدق على العلم البشري ، لا على العلم الالهي ،

والحق ان الله مما لا يحيط به ادراكنا ، اذ كان « لا يدرك كيفيته الا هو » (فخري ، تاريخ الفلسفة ، 385) ، ومع ذلك بالرغم من هذه (اللادرية) فان ابن رشد لا يمتنع عن التدليل العقلي على العلم الالهي : اذ يعتبر **الذات الالهية عقلا يعقل العقل** . . . « فالاول هو الذي يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود بالخلاق الذي هو ذاته » .

وينتقد ابن رشد بشدة منكري السببية ، منكري « الاسباب الفاعلة » : « فالدوافع التي حفزت الاشاعرة عامة والغزالي خاصة على انكار الارتباط الضروري بين الاسباب والمسببات كانت الحرص على اختصاص الله بالقدرة والفاعلية في العالم . الا ان هذا الانكار يستلزم ابطال مفهوم الفعل جملة ، وبالتالي تقويض الاسس التي يمكن ان تنسب بحسبها ظواهر الكون والفساد في العالم الى الله . وهكذا قوّض الغزالي غير عامد الاساس المنطقي الوحيد الذي يمكن ان تبقى عليه فكرة انفراد الله بالفاعلية » (فخري ، تاريخ ، 386) .

ويرى ابن رشد ان الفاعل لا يفعل شيئا من لا شيء (Ex Nihilo) بل يؤلف المركب بجمع الصورة والمادة (ارسطو) ، او ان ـ بشكل ادقّ ـ « يخرج ما بالقوة الى الفعل » . وينتقد ابن رشد ابن سينا على نظرته الى الوجود (**الانية**) ونسبة الوجود الى الماهية . والسعادة بنظره هي الخلاص : ان سعادة الانسان القصوى مرهونة باتصال العقل الممكن (الهيولاني) بالعقل الفعّال . وان المعاد الفلسفي الوحيد هو المعاد الروحاني (عقل في عقل = نور في نور) . وهو خلود العقل الهيولاني لدن اتحاده الاخير بالعقل الفعّال (القدسي) .

لكن كيف خاض معركة المعرفة الفلسفية في ردّه تهافت التهافت ؟

اعتبر ابن رشد ان واجب الوجود هو **عقل محض** لانه ذات مفارقة للمادة من كل وجه ، وكذلك هو معقول محض . وخلافا لسابقيه ، رأى ابن رشد ان العاقل والمعقول شيء واحد في العقل الانساني ، فالعقل واحد و« ذاته عقل وعاقل ومعقول »(1) ، وليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء آخر ، بل كل ما توجد له الماهية المجرّدة . لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا (مقدمة تهافت التهافت ، ص 51) وقد ميّز ابن رشد بين الممكن وهو على درجات : الاكثري ، الاقلي ، والممكن على التساوي) ، وامكان الفعل وامكان القبول ، كما ميّز بين القديم بذاته والقديم بغيره ، وبين المتغيرات . ويحدد ابن رشد (التهافت ، ص70) الارادة بانها هي شوق الفاعل الى فعل ، اذ فعله كن وحصل المراد » .

ويميّز بين اليقين والمظنون في المنطق ، وبين التقابل والتماثل ، والمتقدم والمتأخر في الآنات اللذين لا يمكن تصورهما الا بالاضافة الى الآن الحاضر . ومن هذه المتناقضات يسعى ابن رشد الى استخلاص جدلية الفاعل والقابل (اي المفعول) يقول في (تهافت التهافت ، ص125) : « وكذلك المتقدم والمتأخر ليس

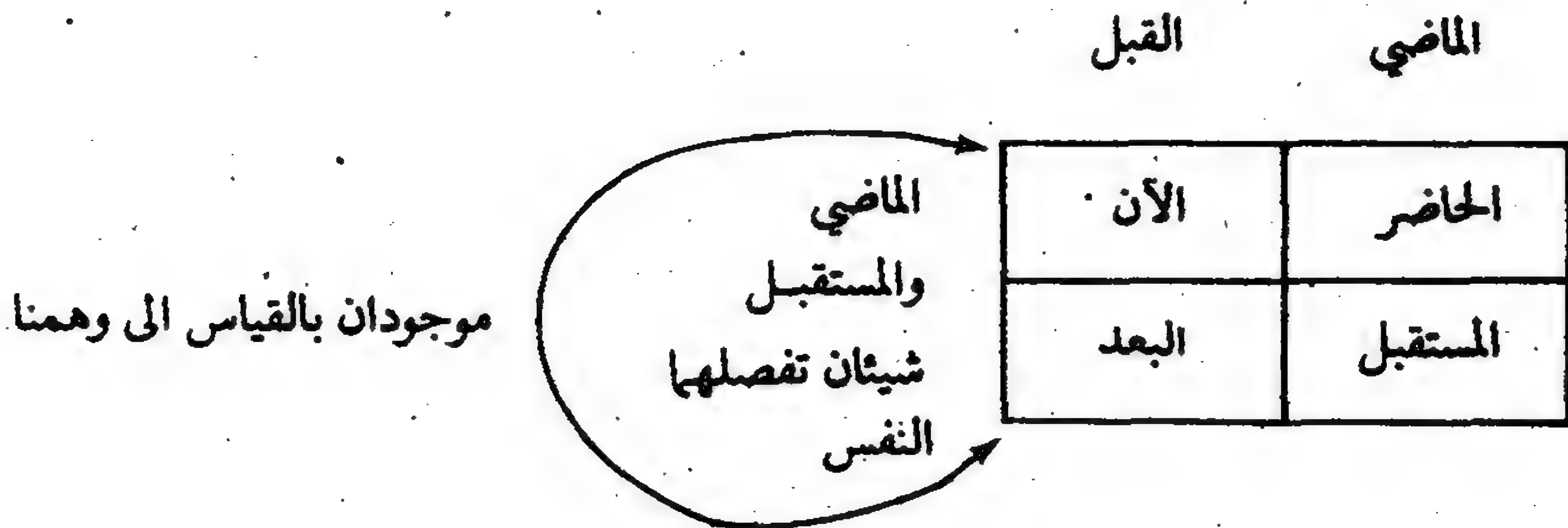
---

(1) تهافت التهافت ، ج1 ، ص48-49 .

هما متماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متأخر . وانما يمكن ان يدّعى انهما متماثلان في قبول الوجود . وهذا كله ليس بصحيح ، فان الذي يلزم المتقابلات بالذات ان تكون القابلات لها مختلفة . واما ان يكون قابل فعل الاضداد واحدا في وقت واحد فذلك مما لا يمكن . والفلاسفة لا يرون امكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد . بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه . والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد » .

والمتقابلان هما في جنس واحد : فاذا كان التقدم ليس زمانيا فالتأخر ليس زمانيا ، لكن كيف يتأخر المعلوم عن العلة التي استوفت شروط الفعل ؟ هذا ما توضحه مقايسة الموجودات في التقدم والتأخر :

البعد الزماني		البعد المكاني	
قبل	بعد	فوق	تحت



ويشدد ابن رشد على ان تلازم الحركة والزمان صحيح . وان الزمان هو شيء يفعله الذهن في الحركة . لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان . لانه يمتنع وجود الزمان ، الا مع الموجودات المتحركة التي لا تقبل الحركة واما وجود الموجودات المتحركة ، او تقدير وجوده ، فيلحقها الزمان ضرورة ، فانه ليس ههنا الا موجودان :

أ ـ موجود يقبل الحركة

ب ـ وموجود ليس يقبل الحركة

وليس يمكن ان ينقلب احد الموجودين الى صاحبه الا لو امكن ان ينقلب الضروري ممكنا . فلو كانت

الحركة غير ممكنة ثم وجدت ، لوجب ان تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة الى طبيعة التي تقبل الحركة . وذلك مستحيل .

وانما كان ذلك كذلك ، لان الحركة هي في شيء ضرورة . فان كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم ، فالاشياء القابلة هي في زمان ضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في العدم ، **لان العدم ليس فيه امكان اصلا ، الا لو امكن ان يتحول العدم وجودا** ولذلك لا بد للحادث من ان يتقدمه العدم . ولا بد ان يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عند العدم كالحال في سائر الاضداد .

وذلك ان الحار اذا صار باردا ، فليس يتحول جوهر الحرارة برودة ، وانما يتحول القابل للحرارة ، والحامل لها من الحرارة الى البرودة » (تهافت التهافت ، ص154-155) .

وبالتالي ليس يمكن ان تكون حركة محدثة الا في زمان ، اعني ان يفصل الزمان على ابتدائها ، وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ، ليس هو نهاية لزمان آخر ـ اذ كان **حد الآن** انه : الشيء الذي هو نهاية للماضي ومبدأ للمستقبل . لان الآن هو الحاضر ، والحاضر هو وسط ، ضرورة ، بين الماضي والمستقبل . وتصور حاضر ليس قبله ماض هو محال .

وليس كذلك الامر في النقطة ، لان النقطة نهاية الخط . . . » **والآن** ليس يمكن ان يوجد لا مع الزمان الماضي ولا مع المستقبل **فهو ضرورة بعد الماضي ، وقبل المستقبل** .

ويستخلص ابن رشد : « وليس العلم علما للمعنى الكلي ، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي يفعله الذهن في الجزئيات عندما يجرّد منها **الطبيعة الواحدة المشتركة** التي انقسمت في المواد » (ص204) .

ثم يميّز بين الفعل الطبيعي والفعل البشري : **فالفعل الطبيعي** هو تكرار الطبع ، لا يفعل إلا شيئاً واحدا فقط (الحرارة تفعل حرارة) ـ عن غير علم . واما **الفعل البشري** فهو فعل الشيء في وقت/ وفعل ضده في آخر (افعال مريدة ومختارة ، اي علم ورؤية . ويضيف ابن رشد ان لبعض الجمادات الحادثة **ايجادات** تخرج امثالها من القوة الى الفعل ، مثل النار . . وايضا فلا يشك احد ان في ابدان الحيوان قوى طبيعية تصيرّ الغذاء جزءا من المتغذى . تدبير بدن الحيوان نسميه حياة ، وبعدم هذه القوى فيه يسمى ميتا .

اذن هناك فاعلان فاعل الطبع
وفاعل بالارادة .

والعرب تسمي من يؤثر في الشيء وان لم يكن له اختيار ، فاعلا حقيقيا ، لا مجازا .

ويصل ابن رشد الى القول بان لا فرق بين العلم والمعلوم ، الا ان المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة (تهافت التهافت ، ص311) ويعزو ابن رشد اختلاف المعارف ، مثلا ، الى اختلاف القوابل ، وكون المختلفات بعضها اسباب لبعض ، ومثال ذلك : « ان اللون الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في

الجسم . والذي يحدث في البصر ، اعني في العين ، غير الذي يحدث في الهواء . والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في العين . والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك الخ » (تهافت التهافت ، ص423) .

اذن وحد ابن رشد نظرية العقل ، وحدّد ماهيات الاختلاف والعلاقة بين الفاعل والقابل وظل باب المعرفة الفلسفية مفتوحا امام العصور المقبلة . والحقيقة ان ابن خلدون في مقدمته لم يقدم اضافة مبتكرة الى تفسير صلة الوحي بالوعي ، ولم يجد المفارقة بين المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية بوصفهما نشاطاً واحداً للعقل الانساني الواحد ، ولكنه مع ذلك قدّم مجموعة تفسيرات وتحديدات ، لا بد من الوقوف عندها . فبالنسبة الى تفسير حقيقة النبوّة ، يقول ابن خلدون(1) ان الانبياء ، جعل الله لهم الانسلاخ عن البشرية في تلك اللمحة وهي حالة الوحي ، فطرة فطرهم الله عليها ، وجبلّة صورهم فيها ، ونزّههم عن موانع البدن وعوائقه ، وميّز ابن خلدون بين النبوة والكهانة ، فأكد من جهة ان للنفس الانسانية استعدادا للانسلاخ من البشرية الى الروحانية ، واوضح ان الكاهن لا يقوى على الكمال في ادراك المعقولات لان وحيه من وحي الشيطان (المقدمة 87-88) ولان علوم الكهان كما تكون من الشياطين تكون من نفوسهم ايضا .

وخصص ابن خلدون مكانة خاصة لنظرية الرؤيا في مقدمته (ص89-92 ,415 ,416) فقال :

انما الرؤيا « حقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات وانما هذه الحالومات تحدث استعدادا في النفس لوقوع الرؤيا فاذا قوى الاستعداد كان اقرب الى حصول ما يستعد له ، للشخص ان يفعل من الاستعداد ما احب ، ولا يكون دليلا على ايقاع المستعد له ، فالقدرة على الاستعداد غير القدرة على الشيء . . .

فالرؤيا موجودة في صنف البشر على الاطلاق . . .

والرؤيا مدرك من مدارك الغيب ، وسبب كون الرؤيا مدركا للغيب . . . ان هذا الروح القلبي هو مطية لروح العاقل من الانسان ، والروح العاقل مدرك لجميع ما في عالم الامر بذاته اذ حقيقته وذاته عين الإدراك ، وإنما يمنع من تعلقه للمدارك الغيبية ما هو فيه من حجاب الاشتغال بالبدن وقواه وحواسه ، فلو قد خلا من هذا الحجاب وتجرد عنه لرجع الى حقيقته وهو عين الادراك فيعقل كل مدرك فاذا تجرد عن بعضها خفت شواغله ، فلا بد له من ادراك لمحة من عالمه . . » فيترقى التجريد من المحسوس الى المعقول والخيال واسطة بينهما ، ويصل ابن خلدون الى القول بثلاثة انواع من الرؤى :

1 ـ رؤيا من الله — صريحة لا تحتاج الى تأويل

2 ـ رؤيا من الملك — رؤيا صادقة تفتقر الى التعبير

3 ـ ورؤيا من الشيطان — (الاضغاث) .

---

(1) مقدمة ابن خلدون ، ص86 .

والى التسليم بنوعين من الادراك : « ادراك بآلات الجسم تؤديه اليها المدارك البدنية ، وادراك بذاتها من غير واسطة (ص 93) . واما البعد المستقبلي للمعرفة فيسميه ابن خلدون التنبؤ او الاستطلاع المستقبلي .

يقول : « اعلم ان من خواص النفوس البشرية التشوق الى عواقب امورهم وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت وخير وشر سيما الحوادث العامة . . . ويمثل على ذلك بما يلي :

1 ـ خط في الرمل = المنجم

2 ـ طَرْق بالحصى والحبوب = الحاسب

3 ـ نظر في المرايا والمياه = ضارب المندل

4 ـ علم ما سيحدث = الحدثان

= منكرات

5 ـ (*الجفر : الكتاب الصغير المروى عن الامام جعفر الصادق*) .

وفي العصر الحديث تناول محمد رشيد رضا مسألة العلاقة المعرفية بين الوحي والوعي في كتابه « الوحي المحمدي » . فذكر حديثا للنبي ، ذا مغزى ، يقول « اننا معشر الانبياء ديننا واحد . . . » اي مصدر معرفتنا ومضمونها واحد . ويتساءل محمد رشيد رضا : ما هو الوحي ؟ انه من حيث اللغة يعني التكلم بما هو خفي اي الكشف ، واصل الوحي هو **الاشارة السريعة** مثال ذلك « فخرج على قومه من المحراب فأوحى اليهم ان سبّحوا بكرة وعشيا » (سورة مريم ، 11) ، اي اشار اليهم ولم يتكلم . ويضيف محمد رشيد رضا ان الوحي هو « **الاعلام الخفي السريع** الخاص بمن يوجه اليه بحيث يخفى على غيره ، ومنه الالهام الغريزي كالوحي الى النحل ، **والهام الخواطر** بما يلقيه الله في روع الانسان السليم الفطرة كالوحي الى ام موسى ، ومنه ضده وهو **وسوسة الشيطان** »[1] .

ويذكر تعريف الامام محمد عبده للوحي بقوله : « ان الوحي هو عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة او بغير واسطة ، والاول بصوت يتمثل لسمعه او بغير صوت » (ص 45) . والوحي غير الالهام : « الالهام وجدان تستيقنه النفس . . الخ » . فالوحي هنا القاء المعنى في القلب . ويوجه محمد رشيد رضا نقده للمعرفة الفلسفية والعلمية ، منحازا للمعرفة الدينية بقوله : « ان تقسيم المتكلمين كلام الله تعالى الى نفسي قديم قائم بذاته سبحانه ، ليس بحرف ولا صوت ولا ترتيب ولا لغة ، وكلام لفظي هو المنزّل على الانبياء ، عليهم السلام ، ومنه الكتب الاربعة ، وخلافهم في كونه مخلوقا او غير مخلوق هو **اصطلاح كله فلسفة** ، وآراء نظرية مبتدعة لم يرد بها كتاب ولا سنة . . » (السابق ، ص 46) ، وبعد التعريف بالوحي ، يسعى رضا الى تعريف النبي لغة ودينا .

---

(1) محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي ، ص 8 ، المكتب الاسلامي ، بيروت 1971 ، ص 43-47 .

1 / **لغة** : وصف من النبأ ويصح فيه معنى الفاعل ومعنى المفعول . وهو من النبوة اي الرفعة والشرف .

2/ **دينا** : من اوحى الله اليه وحيا ، فان امر بتبليغه كان رسولا ، فكل رسول نبي ، وما كل نبي رسولا

ختام : سلطان النبوة على الناس وسلطان العلم والفلسفة .

1 - يعتقد محمد رشيد رضا ان « حكمة الحكماء وعلومهم آراء بشرية ناقصة . . » (ص54) وان الحكمة هي العلوم النافعة الباعثة على الاعمال الصالحة وما يسمى في عرف شعوب الحضارة بالفلسفة . .

2) بينما النبوة لها سلطان الهي ، ذلك :

أ - ان الله اكمل استعداد النبي **الوهبي** الفطري لا الاستعداد **الكسبي** للبعثة باكمال دين النبيين والمرسلين . (ص130) .

ب - ان الله جعل استعداده للنبوة وللرسالة فطريا والهاميا لم يكن فيه شيء من كسبه بعلم ولا عمل لساني ولا نفسي . . » (ص131) .

ج - **ان التحنّث هو التوحّد في سبيل التوحيد** :

يقول محمد رضا : « واما اختلاؤه (ص) وتعبده في الغار عام الوحي فلا شك في انه كان **عملا كسبيا** مقويا لذلك **الإستعداد الوهبي** ، ولذلك الاستعداد السلبي . ولكنه لم يكن يقصد به الاستعداد للنبوة . . . وانما كان الباعث لهذا الاختلاء **والتحنّث** اشتداد الوحشة من سوء حال الناس والهرب منها الى الانس بالله تعالى . . » (ص131) .

لكن محمد رشيد رضا ، حين فصل النبي عن الانسان ، وباعد بين الوحي والوعي انما فتح الباب امام القول بثنائية الانسان . والسؤال هو لماذا يوصف الانسان بأن جسده ووظائفه الحيوية من عالم الشهادة ؟ وروحه من عالم الغيب ؟

ان محمد رشيد رضا لا يقول بتثنية الانسان وحسب ، بل يقول بتثنية الغيب ايضا :

« الغيب : ما غاب علمه عن الناس وهو قسمان :

- **غيب حقيقي** لا يعلمه الا الله

- **وغيب اضافي** يعلمه بعض الخلق دون بعض لاسباب تختلف باختلاف الاستعداد الفطري والعمل الكسبي ، ومن اظهره الله على بعض الغيب الحقيقي من رسله فليس لهم في ذلك كسب ، لانه من خصائص النبوة غير المكتسبة . فهل بقي مكان للمعرفة الانسانية في الفلسفة العربية ؟

3-10 تعالي وتلازم الانسان .

ان الانسان المنتمي ، فلسفيا ، الى ما بعد الطبيعي ، المجرّد ، الوحي ، هو انسان متعال حتى على وجوده البشري وشروطه التاريخية . لكنه وهو الموجود الزمني في الطبيعة ، الممكن والمتغيّر ، الملموس والواعي ، لا يستطيع ان يبتعد عن شرطيّة تلازم وجوده الفكري مع وجوده الاجتماعي والثقافي والحضاري الخ . والفلسفة العربية التي بنت اهراما للعقول المفارقة وللانفس والكواكب ، هل فاتها الهرم الاجتماعي ، الارضي ، التاريخي لكل هذه الاهرام الفكرية والاعتقادية ؟ الانسان يعرف ام يؤمن . تلك معادلة اصبحت بدون مستقبل ، رغم ان خطأ متصلا من الغزالي حتى عبده ورضا وسواهما ، ما يزال يرفض المعرفة العقلانية ، ويرفع فوقها الاعتقادية او المعرفة بالايمان . ونحن لا نشك في ان الايمان هو نوع من المعارف البشرية ، ولكنه لا يحمل خصوصية المعرفة العلمية ولا المعرفة الفلسفية . لقد تعالى الفكر الاعتقادي عند العرب على الفلسفة الساعية الى ان تكون علم العلوم ، وبالتالي الى جعل الانسان ينتقل من معرفة ما بعد الطبيعي الى معرفة الطبيعي بوسائله التاريخية ، وبوحدة عقله كما يقول ابن رشد . وفي المقابل سعى الفكر الفلسفي العربي الى ان يتلازم ، تاريخيا ، وضمن حدود التقارب الممكن ، مع الفكر الاعتقادي ، وبالطبع امتلأ الموروث الفلسفي العربي العام بالالتباسات والتلبيسات ، بالخلط بين المعرفي والاعتقادي ، وبالباس الفلاسفة لباسا مختلفا عن مضمون أفكارهم ! كان طموح الفلاسفة في العصر الوسيط ان ينتجوا فلسفة معاصرة للاعتقادات وللعلوم معا ، وكان الوعي الحضاري العربي يحرّضهم على ذلك . لكن اختلاف الزمان ، اسقط تلك المعادلة التحويلية ، وقام مقامها صراع مكشوف بين سلطة الاعتقاد وقاعدة المعرفة الفلسفية والعلمية ، كما رأينا في « تاريخية الفلسفة العربية » . وجوهر ذلك الصراع كان مضمونه الانسان ، وليس الانتماء الاعتقادي او اليقيني للانسان فحسب . لان حرية الانسان ، فاعليته ، قدرته على التغيير والمسؤولية ، قدرته على انتاج تاريخه الخ . كلها كانت على المحك في الواقع . فتمثّل الفلاسفة والمفكرون انهم يبحثون احيانا مسائل متعالية على الواقع (الفلسفة تجريد) ، او متعالية على المعرفة الانسانية نفسها (الوحي لا الوعي ، اللغة وقف لا وضع) الخ . وبات مصير الانسان مجهولا في الحضارة والثقافة والفلسفة والديانة ، كما هو مجهول في واقعه السياسي التاريخي بعد الغزو وانهيار الحضارة العربية ذاتها . لقد تبدّل كل شيء ، وبات الانتقال الذاتي والموضوعي الى وعي جديد للانسان العربي المفقود خطوة حاسمة .

وكان السؤال المركزي : من اين تبدأ الفلسفة العربية باكتشاف الانسان ، او بالعكس من اين يبدأ العقل المعرفي باعادة اكتناه الفلسفة ، لاعـادة تمثلهـا ، وانتاجهـا في تواصـل جديد نحـو المستقبـل ؟ ظنّ المفكّرون والفلاسفة العرب ، ومن تفضّل من الاجانـب ، لا سيما المستشرقـون ، انهـم حسمـوا الامـور الفلسفية العربية بتكرارها ، عرضا ونقدا ، وبمذهبتها مادية ـ مثالية ، يمينية ـ يسارية وفاتهم ان هذه الفلسفة الساعية الى اضاءة وضع الانسان العربي تاريخيا ، واقامة الجسور بين اعتقاده وفعله وسلوكه الحضاري ، وبين معرفته ووعيه لمتحولات تاريخه ، كانت تخوض المعركة ليس من اجل وجودها ، وحسب ، بل من اجل وجود هذا الانسان الذي تحمل وعيه بالذات . وحي ام وعي ؟ اذا كان الكون منشطرا ، والعقل منشطرا ، فان الخيار سيكون انحيازيا . ولكن الفلسفة العربية في مضمونها طرحت وحدة الكون ، وحدة الانسان ، وحدة العقل . الوعي المعرفي واحد ، والوحي ممتنع لولا هذا الوعي المتفتح للوحي ذاتـه . فالصراع بـين القدرية والجبرية أثار طريقا ثالثا اسمى نفسه طريق الكسبية ، ولكن جميع الفواصل بين مشيئـة الانسـان وقدرته على الفعل وبين افعاله الحرة المروّية ، لم تكن الا لتزيد الهوّة بين تعالي الالهي وتلازم الانساني . أليست الحقيقة هي ان الانسان اكتشف تاريخه بوعي افعاله ، بوعي اجتماعي وحضاري متراكم ؟ .

يلاحظ البارون كارا دوفو في كتابه « ابن سينا » ان ابا الهذيل العلاّف يقدم نظرية مدهشة حول العلاقة بين الارادة الالهية والارادة البشرية . يقول العلاّف : ليست الارادة الالهية سوى **وجه للعلم** ، والله يريد كل شيء يعلم انه خير . وهكذا يوجد ، بنظره ، نوعان للارادات او الاعمال الالهية : نوع ضروري لان يتكوّن في مكان فيحدث معلوله الضروري مباشرة ، بكلمة « كن » ، ونـوع يحتـاج الى الوقـوع في مكان ليحدث معلوله ، وهذه تسمى أوامر الله ونواهيه وبلاغاته . أما بالنسبة إلى الإرادة الإنسانية والفاعلية فهي عند العلاّف حرة وجوباً ، ويروي عنه الشهرستاني انه لا يمكن تصور الإرادة الانسانية الحرة على وجه آخر ، فهي حرة بدليل شعور الانسان بها ذاتياً . وأما الفاعلية الخارجية فليست حرة بنفسها ، إلا أنها غالباً ما تكون نتيجة لإرادة الذات الحرة[1] .

وتبرز كذلك فكرة السنّة الطبيعيّة القائلة ان الانسان يمكنه ـ قبل كل وحي ـ الوصـول الى معرفـة الفاطر ، والشعور بالخير والشر ، وان الانسان ذاته مسؤول عن هذه المعرفة ، والانسان يعرف ويفعل ، ويميز بعقله الخاص جمال الخير وقبح الشر ، ويشعر انه ملزم بالسعي الى العمل وفق الحق والعدل .

اما النظّام فقد تشدد في انه لا توجد في الطبيعة سوى فاعلية حرة واحدة هي فاعلية الانسان ، اذن الحرية ملازمة للانسان في وجوده . واذا سألنا النظّام كيف ذلك ؟ اجاب : « لأن الله خلق الموجودات دفعة واحدة ، ولكنه اخفاها ولم يظهرها الا بالتدرج ، وهذا الظهور هو ما نسميه **الولادة** ـ طبعا هذا تفسير

---

(1) **كارا دوفو** : ابن سينا ، تعريب عادل زعيتر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، 1970 / ص 34-35 .

اسطوري ، يبقى منه ان الولادة تأذن بالتطور وبامكانات الحرية وتلازم الوعي للحرية في المسار التأريخي للانسانية (1) .

ويحدد بشر بن المعتمر مسألة **التوالد** بأنها (انتقال فعل الفاعل من الوحي الى الوعي ، ومن اليد الى الاداة) ، اي انها تقوم على كون الله يمنح الانسان ارادة حرة ، ووحيا في بعض الاحيان ، وبعد الوحي يهتدي الانسان بـ « انوار عقله » التي تكشف له سنّة الطبيعة .

وفي المقابل يقول معمّر بن عبّاد السلمي ان الله لم يخلق غير الاجسام ، وان الاجسام هي التي تحدث الاعراض . ويعارض علماء الكلام الجبريّون مذهب حرية الارادة الانسانية ، مثال ذلك ما يقوله جهم بن صفوان (2) : « انه لا سلطان للانسان على افعاله وانه لا يمكن الا يوصف بالخضوع لله ، فالانسان مكره بالحقيقة ، وانه لا قدرة له ولا ارادة ولا حرية . والله يخلق جميع افعال الانسان كما يخلقها في الموجودات الاخرى ، كما يخلقها في الشجر الذي ينبت والماء الذي يجري والحجر الذي يسقط . واعمال الانسان الصالحة او السيئة موجبة ، والثواب او العقاب نتيجة لهذه الاعمال الواجبة » .

هذا معناه ان افعال الانسان قسرية كما هو حال الاشياء . وهذا التشييء لارادة الانسان وافعاله ، هو الغاء لمشيئة الانسان وتعطيل كامل لحريته . وهذا المنحى التعطيلي سعى الفلاسفة العرب لمقاومته من خلال محاولات تصوير العقل متعاليا ، حرا ، متألها تارة ، او من خلال تصوير الانسان الناطق ، العاقل ، واحدا في عقلانيته المتلازمة مع تطوره الحياتي وتأفقه التاريخي .

واذا تمثلنا نموذج الفلسفة الرمزية/ حي بن يقظان = الحياة بنت الوعي/ لاحظنا ان اكثر من فيلسوف سعوا الى الدفاع عن حرية هذا الانسان الحي بيقظته (3) .

فهل يسمح لنا بقراءة هذه المرموزة كالتالي : اليقظان هو الله ، والحي هو هذا المتوحد بنفسه ، بالله ؟

ان النماذج الفلسفية لهذا الانسان تستحق ان نستعرضها بنظرة جديدة . فالمتوحد السينوي هو **متوحد عقلاني** ، ومتوحد ابن باجه هو في آن **متوحد فلسفي وسياسي** ، بينما متوحد ابن طفيل هو تعبير عن فكرة قديمة باسلوب مبتكر ، والمتوحد السهروردي هو **متوحد صوفي** .

1 ـ المتوحد السينوي :

انه الحي اليقظ ، العقل ، واصحابه كوكبة من الشهوات والغرائز والغضب وسائر الملكات الانسانية . والمناظرات بين قوى الانسان وعقله ادّت الى سؤال العقل عن علم الفراسة ـ ومقصود ابن سينا

---

(1) المرج السابق ، ص38 .

(2) المرجع السابق ، ص46 .

(3) احد امين : حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ، دار المعارف بمصر ، 1952 .

بذلك هو علم المنطق (المرجع السابق ، ص189) . والحي هو العارف بطريقين : اما بحدسه كشفا والهاما (الصوفية) واما بنظره عقلا ومنطقا (العلماء) .

2 ـ المتوحد عند ابن طفيل :

ان المتوحد (الحي) هو الانسان العامل بعقله وبذوقه (تطابق المعقول والمنقول : اي ان الانسان يستطيع بملكتي العقل والحدس ان يرتقي من المحسوس الى المعقول ، ومن المعقول الى الكشف وذلك بكل استقلال للفكر عن اللغة) ـ لكن هل يمكن للفكر ان يستقل حقا عن اللغة وكيف ؟ سنعود الى هذه النقطة في فصل المنطق .

ويبقى السؤال الفلسفي من هو هذا المتوحد عند ابن طفيل ؟

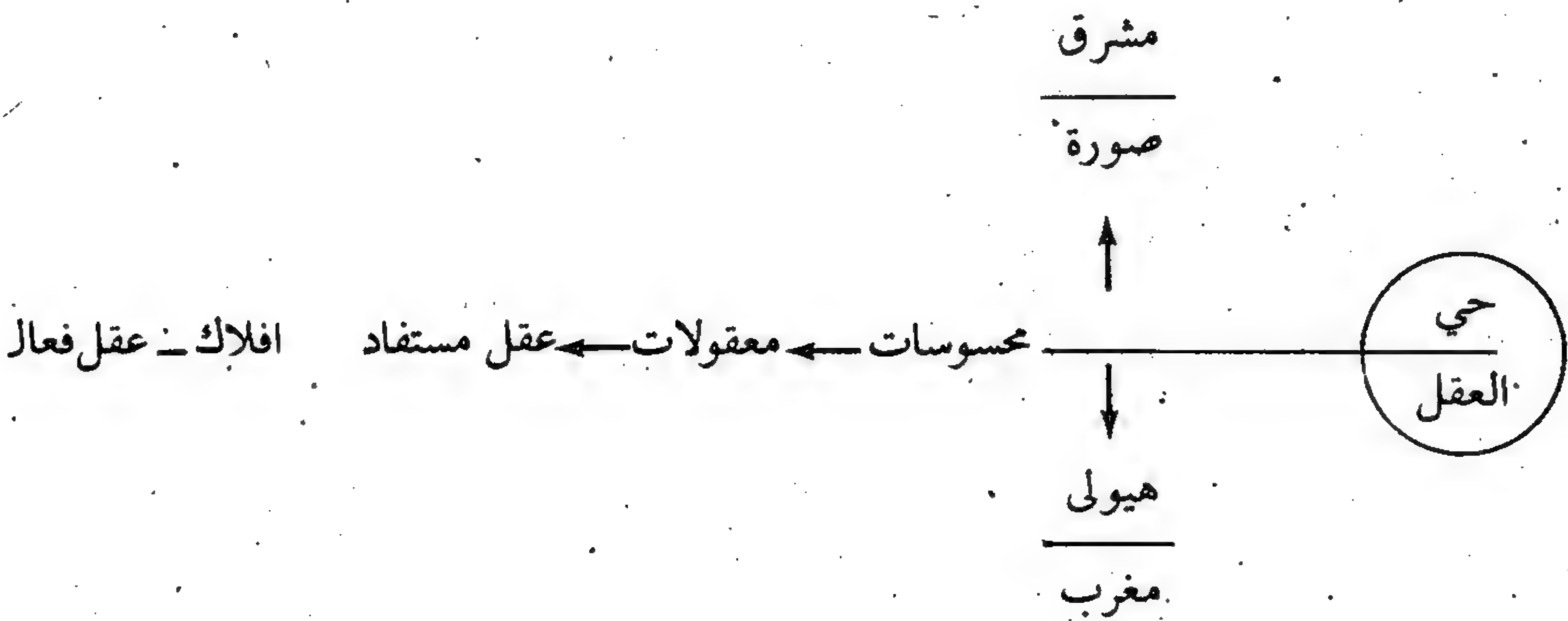
أ) انه المتولد من غير اب ولا ام « وهذا ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من جواز **التولد الذاتي الطبيعي** » .

ب) هو المتولد من اب وام ، لكن امه القت به في اليم (النمط الموسوي) .

3 ـ المتوحد السهروردي :

انه الحي الذي يستيقظ وسط مجموعة منتظمة من الرموز الصوفية :

الهدهد (الوحي ـ الالهام) ، **الهادي** الاب (الله) ، **الاهل** (الغرائز والبواعث الجسمانية) ، **المرأة** (النفس الانسانية ودواعيها الشهوانية) ، **نور النور** (الفوق المتجلي لكل شيء بكل شيء وكل شيء) . ويمكن تمثل متوحد السهروردي كما يلي :



ويمكننا رسم حدود « حي بن يقظان » عند ابن سينا وابن طفيل والسهروردي على الصورة التالية :

1 ـ حي ابن سينا ← عقل انساني ← منهج فلسفي : انسان عاقل متفلسف

2 ـ حي بن طفيل ← انسان باحث عن الحقيقة ← منهج عقلاني وصوفي : انسان عاقل متصوف

3 - حي السهروردي - انسان مكتمل عقلاً - باحث عن ربه - منهج معرفي وذوقي : انسان متصوف باحث عن ربه عارف .

يتبينّ مما سبق ان وحدة حي بن يقظان تعني وحدة العقل / وحدة الروح/ وحدة الانا - او العقل الفعّال - امام الوجود الحق الذي له **مدبّر واحد** . وفي هذا المستوى يلعب التشكل دوره الاول - اذ الاشكال تنبثق عن العقل الفعّال الذي هو واهب الاشكال (Donateur des formes) . ويرمز الخيال الفلسفي الى عملية التشكل بالهجرة/ اي هذه الاشكال القادمة من بلاد النور والعقل ، من الشرق (الصورة عن السهروردي) ، لكن العقل الفعّال يهب الصور حسب استعدادات المادة . اما شكل الابداع فهو واحدي ، لان فيضان النور يتم في حركة دائرية (حركة الوحدة) بينما اشكال القوى البشرية تعيش في حركة مستقيمة متناهية (حركة الكثرة)(1) :

حركة دائرية	عالم الغيب		عالم الشهادة	حركة مستقيمة
	عالم الله	↑	عالم الانسان	
	عالم الكون		عالم الفساد	
	عالم البقاء		عالم الموت	
	عالم النور	↓	عالم العنصر	

ان الوقوف عند ابن سينا بشكل خاص يعتبر مفيدا لاكتناه العلاقة بين النفس والمعرفة ، الانسان العارف في تلازم وحدته النفسية الانسانية مع تعالي الفاطر ، الاحد ، العالم . ان وحدة النفس تعني وحدة الانسان . والشيء الواحد يقال له قوة وصورة وكمال . فماذا بقي من وحدته ؟ يبرّر ذلك فلسفيا بالقول : ان النفس قوة بالقياس الى فعلها ، وهي صورة بالقياس الى المادة الممتزجة وهي كمال بالقياس الى النوع الحيواني أو الانساني . وأما من حيث جوهرها ، الذي يخصّها والذي تفارق به ، فان النفس هي **نفس** مجازاً واسماً ، وهي **عقل** . وعليه فان توجه **النفس الناطقة** إلى العلوم ينتج **الفعل العلمي** (العقلي النظري) ، وان توجهها الى كل القوى المدنية ينتج الفعل السياسي (العقل العملي) ، كما أن توجهها إلى الإلهام والوحي يرتفع بها إلى مرتبة الروح المقدس . وخلاصة القول : **إن الإنسان ليس انساناً بمادته المحض ،بل بمادته الصيرورية** . ولقد اراد ابن سينا بقوله : « لو كلفت شراء بصلة لما تعلّمت مسألة » ان يشير إلى الفصل بين

---

(1) A. M. Goichon: Le Récit de hayy Ibn yaqzan, commenté, par des textes d'.A vicenne, paris Desclée de Brouver, 1969

العملي والنظري ، العين والمجرد . ففي كتاب شرحي الطوسي والرازي لإشارات ابن سينافي الفلسفة (دار الخيرية ، القاهرة 1325 هـ) ، يرى ابن سينا أن الحكمة النظرية تشمل الطبيعي والإلهي - وهي حكمة الانسان في كل حال = حيث العقل يعارض الوهم ، وحيث لا بد من التمييز بين الحكماء المحققين والمتفلسفة المقلّدين . ان المنطق هو العلم الذي يتوصل به الانسان إلى سائر العلوم . لكن ما هو الإنسان ؟

انه المتجوهر ، هذا الذي يصير جوهرا من خلال انماط تحقق « حقيقة الجسم وتكوّن ماهيته » . والجسم قابل لانقسامات غير متناهية ، وكذلك الحركة والزمان . اما الجسمية فقوامها تلازم الهيولى والصورة : فالجسمية اذاً لا تنفك عن الشكل ، والشكل لا يحصل الا مع المادة ، فاذا يلزم ان لا تنفك الجسمية عن المادة (شرح الطوسي ، ص29) ، **وليس يجوز ان يكون بعد قائم الا في مادة** . واما الانسان فلا بد له من ان يكون مدركا لانية ذاته ، اي لكونها موجودة . ان الانسان لا يغفل عن ادراكه لذاته في شيء من الاحوال اصلا (ص122) . ويتساءل ابن سينا على لسان شارحيه : « بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك ؟ وما المدرك من ذاتك ، اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك - فبما تدرك - افبوسط تدرك ام بغير وسط ؟ ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لا وسط ، فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى ، والى وسط ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط » (شرح الطوسي والرازي ، ص123) .

ومركز المعرفة الانسانية هو النفس بكل معنى الكلمة ، فهي اساس التلازم والتعالي في شخصية الانسان : فهذا الجوهر فيك واحد بل **هو انت عند التحقيق** . النفس مبدأ القوى وبينها وبين القوى علاقة السببية والمسببية ، وهذه العلاقة سبب لتأدي انفعالات تلك القوى الى النفس ، وتأدي انفعالات النفس الى تلك القوى (ص129) . وفي النفس يتم اتحاد العاقل والمعقول ، يتوحد المتعالي والمتلازم في صيرورة الانسان : ان المعقول لو لم يتحد بالعاقل استحال ان يعقل العاقل المعقول : لان العاقل اما ان يكون هو النفس او الصورة الحالة فيها او مجموعهما .

اذن ، النفس الانسانية التي لها ان تفعل هي جوهر ذو قوى وكمالات وهي تعرف الموجود المتلازم مع الانسان ، بالفكرة وبالحدس : الفكرة هي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل ، والحدس هو حركة البديهيات . واما الانتقال من البديهيات الى النظريات فيكون بالفكر ويكون بالحدس . ويترتب على تعدد هذه الادوات المعرفية ، مراتب معرفية مختلفة :

- الغبي : ثقافة متناقضة ــ عديم الحدس
- الفطن الى حد ما : ثقافة متزايدة
- الاثقف : ثقافة المعقولات بالحدس

ولكن هذا التعدد في الادوات والمراتب المعرفية ، لا يؤثر في الانسان من حيث هو حقيقة واحدة :

« الانسان من حيث هو واحد الحقيقة/ بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة/ غير محسوس بل معقول صرف/ وكذلك الحال في كل كليّ » (شرح الطوسي ، ص190) .

ان الانسان محسوس ومعقول اذن ، متلازم ومتعال ، وهو لا يتجدد الا بتغير الاحوال . فهو يتحقق عبر قانون الصيرورة ، اي جدلية القوة في الحركة وفي المتحرك ، في التغير والمتغير . والانسان يتحرك دائما بين المبدأ المؤثر (الله مبدأ الممكنات) وبين الغاية (اي ما اليه يتحرك الانسان ، ومتى وصل اليه وقف) . ويقول ابن سينا في الاشارات (ج2 ، ص9) ؛ « ان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتميمه لتطلب مبادىء الكمال منه ، ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين » . وان القوة قد تكون على اعمال متناهية ، وقد تكون على اعمال غير متناهية ، وان الحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل وهي الحركة الدورية (ج2 ، ص19) . كذلك فان الجوهر العاقل مثاله ان يعقل ذاته في شروط الصيرورة والتغير :

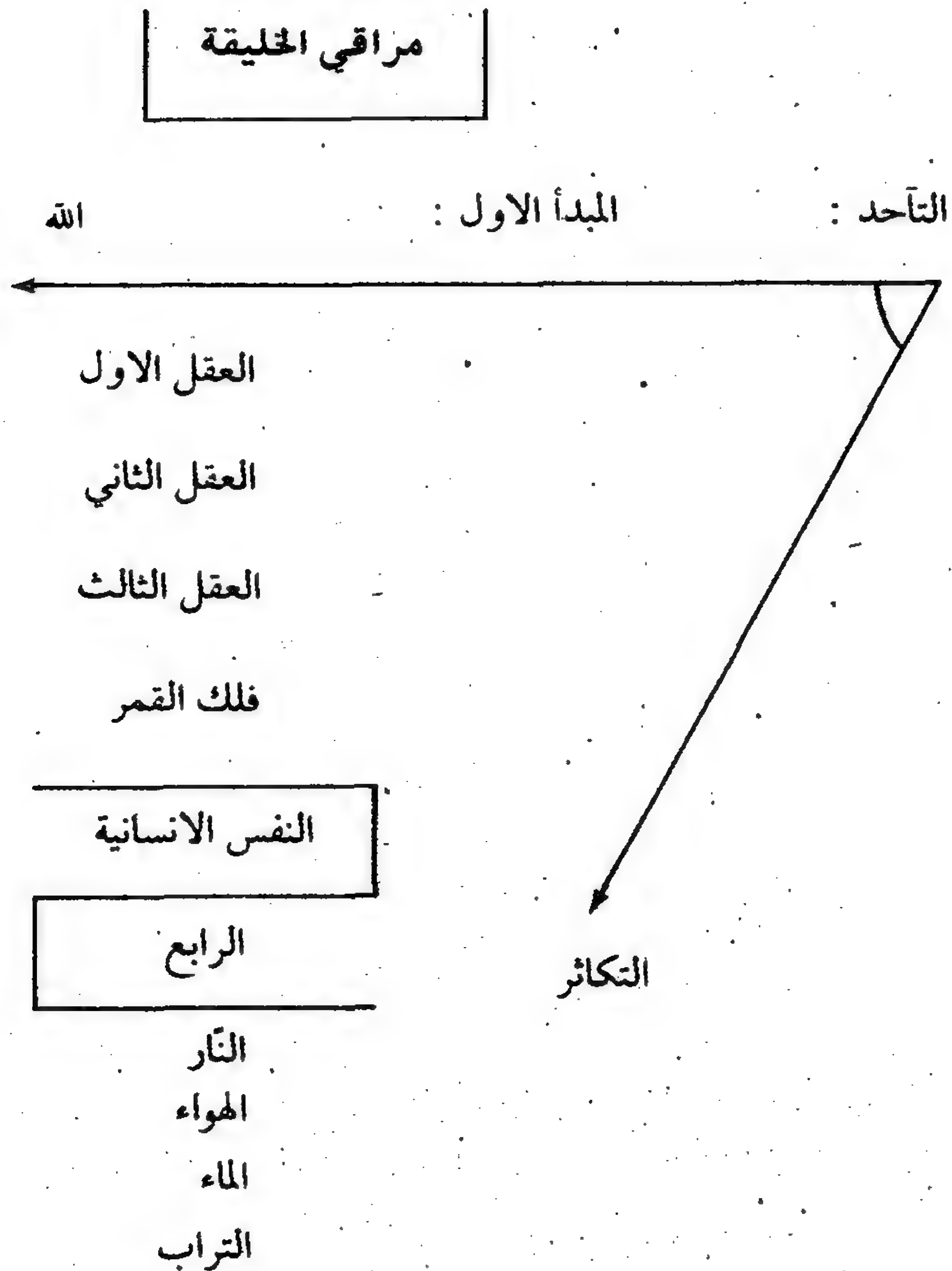
فالصيرورة هي ان يقال ان الماء صار هواء اي ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية ، والتغير هو تغير الصفات على عدة اوجه منها استحالة صفة متقررة غير مضافة (اسوداد الذي كان ابيض) ، وان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما ، واخيرا بتغيير الصفة والاضافة معا . وخلاصة القول ان الانسان واحد في تعاليه وتلازمه . فهو يرمي الى السعادة (الخلاص) ومثاله سلامان (آدم) ، هذه النفس الناطقة الطامحة الى بلوغ درجات السعادة (الجنّة) من خلال ترقي المعرفة(الارادة والمريد ، تطويع النفس)،حتى تلطيف السرّ .

ونجد عند اخوان الصفا في رسائلهم ما يلقي ضوءا فلسفيا على مكانة الانسان في تعاليه وتلازمه : « حالهُ من الجهل والعلم متوسط ، فلا هو راسخ في العلم كالملائكة ، ولا هو جاهل مهمل كالبهائم ، « وهكذا حال معلوماته متوسط المقدار بين الطرفين . وذلك ان الانسان غير محيط بالاشياء المفرطة الكثيرة كتضاعف العدد الكثير ، وهو مدرك للاشياء القليلة كالجزء الذي لا يتجزأ الذي هو في جزر العشرة وما شاكله » (الرسائل ، 3 ، ص21) واما قوة عقل الانسان فهي متوسطة لا يقوى على تصور الاشياء المعقولة الا ما كان متوسطا بين الطرفين من الجلالة والخفاء . وذلك ان من الاشياء المعقولة ما لا يمكن عقل الانسان ادراكه واحاطة العلم به لجلالته وشد ظهوره وبيان وضوحه ، مثل جلالة الباري ، عز وجل ، فانه لا يقوى عقل الانسان على ادراكه واحاطة العلم بماهية ذات جلالته ، وشدة ظهوزه ، ووضح بيانه لا لخفاء ذاته وشدة كتمانه . ومثل عجز الانسان عن تصور صورة العالم بكليته ، لشدة كبره وظهوره ، لا لصغره وخفائه . ومثل عجزه ايضا عن ادراك الصور المجردة ، عن الهيولى لشدة صفائها ولطافتها ونفوذها في الاشياء » (الرسائل ، 3 ، ص22) .

« ان الموجودات كلها نوعان : كلية وجزئية . فالموجودات الكلية الدائمة الوجود والبقاء ، لانها ابتدأت في الترتيب من اشرفها واتمها الى ادونها وانقصها . . .

« والموجودات الجزوئيات دائمة في الكون ، متوجهة نحو التمام ، لانها تبتدىء بالكون من انقص الوجود متوجهة الى اتم الوجود ، ومن ادون الاحوال مترقية الى اشرفها واتمها .

ثم اعلم ان **الانسان** هو من الامور الجزؤية ، وهو مجموع من جوهرين احدهما هذا الجسد الجسماني ، والآخر هو النفس الروحانية » (الرسائل ، 3-31) . وعليه فان موقع الانسان بين تعالي التآحد وتلازم التكاثر ، هو موقع وسط بنظر اخوان الصفا ، كما يتبين لنا من الترسيمة التالية :



اما ابن رشد فقد حسم ، في تهافت التهافت ، مسألة الالتباس بين علم الفاطر وعلم المفطور : مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه على قياس علمنا ، لان **علمنا معلول للموجودات** وعلمه علة لها ، اي ان العلم الانساني ملازم للوجود ، والعلم الالهي متعال عليه . ويضيف ابن رشد : ولا يصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث ، ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا ازليا ، والانسان الها كائنا فاسدا . . . اعني ان علمه هو الفاعل للموجودات ، لا الموجودات فاعلة لعلمه »(1) . ثم يتعمق ابن رشد

---

(1) ابن رشد : تهافت التهافت ، ج 2 ، ص 711 .

في مسألة المعرفة المتعالية والمعرفة المتلازمة ؛ بقوله : « ان الصانع تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلي عام ، لا يختص بخزانة دون خزانة ، وكذلك الامر فيما يصدر من الصنائع بالطبع عن الحيوانات وكأن هذه الخيالات هي واسّطة بين الادراكات الكلية والجزئية واعني انها واسطة بين الشيء وخياله الخاص به »(1)
ويلاحظ ابن رشد من جهة ثانية ان الاوصاف المصرح بها ، كتابيا ، هي اوصاف الكمال السبعة الموجودة للانسان وهي : العلم ، الحياة ، القدرة ، الارادة ، السمع ، البصر ، الكلام .

---

(1) المرجع السابق ، ص751-752 .

11-3 المثليّة والفعليّة

في مستوى الذات والواقع

ان مسألية المعرفة الفلسفية العربية تطرح نفسها في كل مستويات البحث عن اشكال ومضامين هذه الفلسفة : من الطبيعي وما بعد الطبيعي ، مرورا بالوعي والوحي ، وموقع الانسان بين التعـالي والالهـي والتلازم الانساني ، انتهاء بالمثليّة والفعليّة ، حيث ينشطر الانسان مجددا بين الذات والواقـع . ان المثليّة (idéation) تحتل مكانتها المميزة في تاريخ الفلسفة العربية ذلك ان المسألة عند الفيلسوف العربي هي ، كما رأينا جزئيا ، في كيفية الانتقال من المحسوس الى المعقول ، من الملموس الى المجرّد ، بينما كان هذا التمثل المتعالي يجعل الانسان غريبا في عالم افعاله . في عالم الفعليّة (Praxis) ، حيث ان خلق افعالـه نسبـه البعض لسواه ، واكتفى بتحميل مسؤولية التكليف . ان المثلية تتناسب مع التوجه الذاتي للوعي الفلسفي ، خاصة الاعتقادي والديني ، ولكنها تتعارض مع التوجه الواقعي للوعي الاجتماعي (وعي الحياة ، وعي التاريخ الفعلي) . ولقد ميّز الفلاسفة العرب بين الماثل والممثول / الدّال والمدلول/ الرامز والمرموز الخ) . وهذا التمييز كان يخلو من اشارات الى التطابق او التواحد العام بين هذه الخواص التمثيلية للذات وللواقع .

فهل يسهل تصنيف المعرفة الفلسفية العربية الى فلسفة ذاتية ، والى فلسفة فعلية واقعية ؟ يلاحظ كبير الفلاسفة المثاليين الحديثين ، هيغل ، ان **مثالية الفلسفة تقوم على عدم الاعتراف** بالمتناهي كوجـود حقيقي :

ان الفلسفة مثالية على قدر الدين ، لان الدين هو الآخر لا يعترف بـ **المتناهي** كوجود حقيقي ، كحُدّ غير موضوع ، غير مفطور ، ابدي . . . » .

« ان اركان الفلسفة القديمة والحديثة ، الماء او المادة او الذرات ، هي آراء ، شوامل ، افكار ، ليست اشياء شيمة الاشياء الموجودة في الهباءة المحسوسة ـ حتى ذلك الماء التاليسي الشهير ، فالماء على الرغم من كونه تجيريا ، هو في الآن ذاته **الموجود بذاته او الجوهر** لكل الاشياء الاخرى ، وهذه الاشياء ليست مستقلة ، قائمة بذاتها ، ولكنها **مفطورة** انطلاقا من شيء آخر ، الماء ـ اي انها مثليّة » .

ان المثلية والفعلية تعني ، في الواقع ، ان الانسان في سعيه الفلسفي لاقامة وعي الوحدة بين الفاعل والقابل (الذات والموضوع/ الواقع) ، انما يسعى الى حل اشكال وجوده التاريخي والنفسي في آن : فهو يشعر بوحدته الذاتية الى حد المثلية المطلقة ، والانتماء الى اللامتناهي ، وهو يشعر بغيريته غير الفعالة وضرورات وجوده الى حد الفعلية التاريخية ، والانتماء الى المتناهي . وفي مبحث عن فلسفة اللغة ، يكشف لنا زكي الارسوزي عن بعض هذه المناحي المستمرة في التطور الفلسفي عند العرب ، ينطلق الارسوزي من آية (وله **المثل الاعلى** في السماوات والارض . . (روم 27) ، ويفسر المثل الاعلى بانه « معنى **الكمال** وفق تكوين كلمة كمال نفسها . فـ **كمل** من كمّ الزهر ، وحرف (ل) الملحق بها ، يفيد هنا معنى النمو . **فالكمال هو اذن مستوحى من صورة برعم يستكمل شروط كيانه بالزهرة**[1] .

ويقارن بين دلالة كلمتي « عربي » و« عجمي » ، فيقول انهما تدلانا على بداية ظهور الكارثة في تاريخ بني الانسان : فالكلمة الاولى تتضمن معنى **الافصاح** ، والكلمة الثانية معنى **المغلق والمبهم**.. « اعرب » المرء عن نفسه : أفصح عنها وأبان »[2] .

ان هذا التوجه الذي ينميه الارسوزي في أعماله ، ويمكن تسميته « فلسفة القومية اللغوية » ، نجده ضاربا في تاريخ الفلسفة العربية ، لا سيما في مجاليها المثليّة ، الذاتية ، عند المتصوفة والشعراء ، كما سنرى . لكن التوجه نحو الفعلية والواقعية العقلانية ـ دون انكار المثلية والذاتية تماما ـ نجده عند ابن رشد بشكل قاطع وحاسم .

فالحسين بن الحلاّج ، الموسوم بانه داعية قرمطي اسماعيلي ، اعلن انه هو « الحق » اي « رفع الأنيّة دون الاثنية » . الغى المسافة بين الذات والواقع من جهة ، وادلج الذات في المثل الاعلى . وابن عربي اخذ نظرية وحدة الوجود (دمج المثل والفعل ، المثال والممثول ، الذات والواقع) من رسائل اخوان الصفاء وطوّرها كثيرا ، خاصة باللغة الفريدة التي اصطنعها لمثالية فكره التصوفي ، ويرشدنا د . كامل مصطفى الشيبي[3] الى ان فرقة جديدة تدعي الحروفية : « اعتمدت على النتائج التي توصل اليها الباحثون في الحروف منذ القديم ودفعوا بها في عجلة التطور واستغلوها بحيث كوّنوا منها دينا كاملا متخذا اصوله من قيم الحروف العددية ، ثم التصرف في الارقام » . ويضيف الدكتور الشيبي : « ان الاصل في **معرفة الله هو اللفظ** ، وذلك ان الله غير محسوس ، ومن هنا لا يتم التواصل بين الله والخلق الا عن طريق اللفظ ، باعتبار ان السبب في امتناع معرفة الانسان بالاشياء دون الفاظ يقوم على انه ليس في العالم شيء الا وهو مظهر لها . . .

ان اللفظ مقدّم على المعنى ، وانه يتضمن صفة الذات الاحدية ، وانه لا يمكن تصور المعنى دون تصور اللفظ »[4] . وبناء على هذا الخيار المثالي الحروفي ، اللفظي ، العددي ، ستبدو الاشياء والافعال لاغية

---

(1) زكي الارسوزي : الاعمال ، ج4 ، ص182 .
(2) المرجع السابق ، ص190 .
(3) الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن 12 هجري ، مكتبة النهضة ، بغداد 1966 ص 211 .
(4) المرجع السابق ، ص212 .

كواقع ، وسيتغلب الذاتي (المثلي على عقلانية الوعي الفلسفي . وهذه عودة مجددة ، بطريق مختلف ، الى احباط الفلسفة لصالح الاسطورة والدين . ومثال ذلك ان هذه المثليّة الذاتية تجعل من الرقم السابع (7) قيمة وجودية ، مقولة فلسفية (خلق الوجود في سبعة ايام ، ايام الاسبوع سبعة ، الائمة السبعة الخ) .

وتجعل من الرقم (40) مقولة اخرى لوجود الانسان (اربعينية آدم: بين الماء والتراب) ولانتقاله من الواقع المحسوس الى الذات المثالية (من خلال الموت : اربعينية الميّت). ولا حاجة بنا الى التوضيح ان مثل هذا التوجه له جذوره في الفيثاغورية والافلاطونية الحديثة التي اتخذ منها ارباب الحركات الباطنية ستارا فلسفيا لتبرير توجهاتهم السياسية . وما يهمنا ، فلسفيا ، هو ان اتجاه الفكر الحروفي يتشدد في القول بتقدم الماهيات على الاشياء ، اي المثلية على الفعلية ،الذاتية على القابلية الموضوعية . ولا شك في ان مادة الحروفيين مستقاة من كتاب الفتوحات المكيّة لمحي الدين بن عربي (وحدة الواجب الوجود) ، حيث يترادف العلّو والغلّو ، ذلك ان الشريعة ذاتها (رسالة النبي) تغدو مظهرا للوعي العام ، اما الوعي الخصوصي فهو يحتاج الى بيان الحقيقية « والحقيقة هي كشف سبحان الجلال من غير اشارة » . وهذا يدفع باتجاه معرفة مثلية ، ذاتية ، متعالية عن وضع الانسان الواقعي ، وعن الفعلية التي تشترط وجوده التاريخي .

بالطبع لا نريد العود ، تماما ، الى اتصال الفلسفة بالعقل ، والى تصور العقل للفلسفة ، ولكننا ازاء فريد الدين العطار المولود ما بين 545-550 هـ . والمتوفى سنة 627 هـ ، الذي يقول بتفضيل الكفر على الفلسفة (كاف الكفر على فاء الفلسفة) لا بد لنا من التساؤل هل صحيح ان « التصوف لا يتفق وطبيعة الفلسفة وعلم الكلام لان التصوف يعتمد على القلب ، ولان الفلسفة وعلم الكلام يعتمدان على العقل ، والعقل مذموم لدى الصوفية ؟[1] .

ان مضمون « منطق الطير » للعطار يضعنا امام الافتراضات الفلسفية الصوفية التالية :

أ) **فكرة الوحدة الشهودية** : بين السالك والحضرة العليّة ،

ب) **مراتب المعرفة الصوفية** : المريد ، المرشد ، الولي ، والولاية منحة الهية ، لان الله هو السلطان والخلق ظل . وبالتالي فان العشق اسمى مكانة من العقل : « العشق نار ، اما العقل فدخان . وما ان اقبل العشق حتى ولّى العقل الفرار ، فالعشق ليس وليد العقل »[2] . ويتشدد العطار في التوجه المثلي ، الذاتي ، بقوله : « فالمؤمن **بوحدة الشهود** لا يشهد في الوجود الا الله ، اما المؤمن **بوحدة الوجود** فهو يسقط التكثّر والتعدد في الوجود العيني . . »[3]

ج) **مراميز المعرفة المتعالية** : ان منطق الطير يعني ان الانسان لا بد ان يتفرّد في معرفة المتعالي ، وهذا التفرد يقوم على المراميز ، على المثالات التي تلغي كل شيء ليبقى **الشهود** فقط :

---

(1) فريد الدين العطار : منطق الطير ، دار الرائد العربي ، القاهرة 1975 ، ص 16 .
(2) المرجع السابق ، ص 46 .
(3) المرجع السابق ، ص 54 .

وما كل هذه الاشياء الا عدم مطلق . فامعن التفكير في صنع الله ، اذ كيف يحفظ هذه الاشياء مستندة الى العدم .

« اذا كانت الاشياء في عالم الوحدانية عدما ، فهذه كلها عدم ولا ريب ، والعرش مستقر على الماء ، والعالم سابح في الفضاء فتجاوز الماء والفضاء ، فالجميع هو الله والعرش والعالم لا يزيدان عن مجرد طلسم والوجود لله وحده . وليس لهذه الاشياء جميعها الا الاسم . ولتمعن النظر ، فما هذا العالم او ذاك الا الله وحده ، ولا وجود الا له ، وان كان هناك موجود فهو الموجود وحده (ص70) .

اما محي الدين بن عربي في رسائله[1] فيعلن خياره لما يسميه **الحقيقة الاحدية** ، لا شهود ولا وجود ، ولا مثلية ولا فعلية ، بل وحدة وجود . والانسان المتحقق في هذه الاحدية ، يتأله في الواقع ، اي انه يخرج من انسانيته متلبسا مثليّة بديلة . يقول ابن عربي : « انا على الحقيقة لا آخذ ، فان الاخذ فعل ، ولا فعل لي ، اذن انت الفاعل . فخذ انت لي ما اعطيتني ولا تقل لي خذ يا من لا يأخذ عنك ولا اخذ لي »[2] .

ثم ينتقد الفلاسفة والعلماء هازئا : اصحاب علم الرسوم واكثر اهل النظر الفكري من الفلاسفة واصحاب الكلام يصدقون ببعض ما يأتي به اولياء الله مما يتحققون به من المواجيد والاسرار التي شاهدوها ووجدوها ، فما وافق نظرهم وعلمهم صدّقوا به ، وما لم يوافق نظرهم وعلمهم ردّوه وانكروه وقالوا هذا باطل لمخالفته دليلنا »[3] . ويحدد مقام الانسان ، بانه رابع اربعة : حضرة الاقامة/ حضرة النور/ حضرة العقل/ حضرة الانسان .

والانسان متصل ، عند ابن عربي ، بين الجمال والجلال : الجمال مباسطة الحق لنا ، والجلال عزته عنا . ومن اشارات الجلال : « ليس كمثله شيء/ وهو السميع البصير/ ان الله خلق آدم على صورته . ويوضح ابن عربي في رسائله (ص7) مفهومه للمثلية وللمماثلة بقوله : « ان **المثلية** في الجلال معقولة ، كما ان المثلية في الجمال لغوية . فنفى بهذه الآية المماثلة التي في الاشتراك في صفات النفس . ان المماثلة بين الشيئين لا تقتضي بالكمال فيهما . . فان تماثلا من طريق صفات النفس فقد تماثلا او تناقضا من طريق صفات المعاني . . . **وهذه المثلية تسمّى عقلية »** .

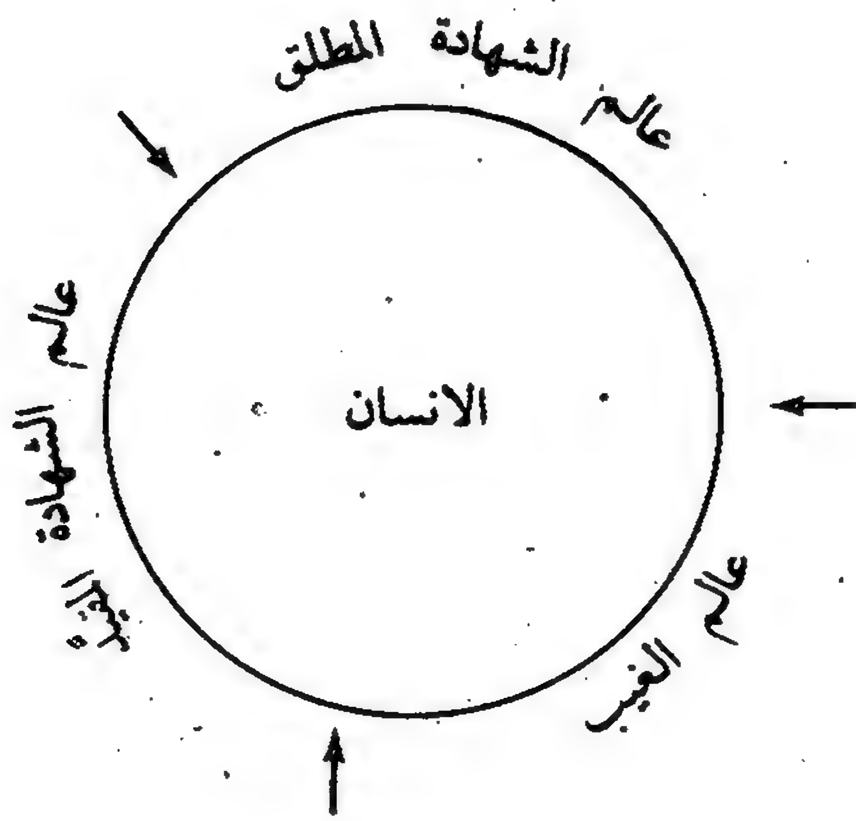
ويشدد ابن عربي على التمييز بين الرؤية والادراك والنظر . واهم دلالات النظر في العربية هي : **نظر الى** اي بالبصر ، **ونظر في** اي بالعقل وبالفكر ، **ونظر له** اي للرحمة ، واخيرا **نظر** اي للتقابل والمكافحة والتأخير . لكن هل هناك نظر مثلي ونظر عقلي ، ام انهما شيء واحد ؟ ان الانسان يعقل المثل والفعل ، الذات والواقع . فالانسان كائن مستقبلي ، ووحدانية الله تتجلى في **الاستواء الالهي على العرش**

---

(1) رسائل ابن عربي ، حيدر اباد ، 1948 ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ب . ث .
(2) المرجع السابق ، ص5
(3) المرجع السابق ، ص7

الانساني ، وهو بخلاف الاستواء الرحماني . لماذا ؟ لان الرحمن يتضمن جميع الاسماء الحسنى الا الله . اذن كيف يعرفه الانسان وكيف يعرف نفسه ؟

« ان المعرفة بالله ابتداء علم / وغايتها عين/ وعين اليقين اشرف من علم اليقين/ والعلم للعقل/ والعين للبصر/ فالحسّ اشرف من العقل/ فان العقل اليه يسعى/ ومن اجل العين ينظر/ فصار عالم الشهادة غيب الغيب . . . وصار عالم الغيب وسطا وهو عالم العقل/ فانه يأخذ عن الحس براهينه لما يريد به العلم/ وصار عالم الشهادة المطلق غيبا في الغيب ، وله يسعى العقل ويخدم » (الرسائل ، كتاب الجلالة ، ص 4) .



لماذا ؟ لان العرش الظاهر ظل الرحمن ، والعرش الانساني ظل الله ، وبين العرشين في المرتبة ما بين الاسم ، الله والرحمن (كتاب الجلالة ، ص4) . اذن ثلاثة تميزات : الرحمانية/ الالوهية (الله هو الجامع المحيط)/ الربوبية : قال من عرف نفسه عرف ربّه ولم يقل من عرف الرب عرف نفسه .

فانه لا يصح . فاذا كانت الربوبية التي هي الباب الاقرب الينا لم تتمكن معرفتنا بها الا بنا ، فاين انت والالوهية ؟

ان محي الدين بن عربي يصل الى نفي معرفة الانسان ـ رغم تمثله وتعاليه ـ للحق المتعالي :

« لا يرى من ليس كمثله شيء الا من ليس كمثله شيء » (كتاب الجلالة ، ص10) . ويستسلم ابن عربي للخيرة الالهية (وما رميت اذ رميت ، ولكن الله رمى) مميزا مع ذلك بين اهل المشاهدة/ واصحاب العقول/ واصحاب الرؤية . ويميز كذلك بين الايلاج والتكوير : فالايلاج روح كله والتكوير جسم هذا الروح الايلاجي ، فتكوير النهار لايلاج الليل ، وتكوير الليل لايلاج النهار . ويلاحظ ابن عربي ان حساب عامة العرب هو بتقديم الليل على النهار ، وان زمانهم قمري ، فآياتهم ممحوّة من ظواهرهم ، مصروفة الى بواطنهم (الرسائل ، 1 ، م ، الشأن ، ص8) .

ويتلاقى ابن عربي والحروفيين من كل مشرب ، ليؤسس المثليّة الذاتية في مستوى اللغة ووعيها . فعنده ان **الحروف** سر من اسرار الله تعالى ، وان العلم بالحروف مقدم على العلم بالاسماء ، وللحروف ثلاث مراتب : الحروف الفكرية ، الحروف اللفظية ، الحروف الرقميّة . ثم ينتقل الى **الاسماء** فيرى ان اسماء الله الحسنى دلائل في معاني الالوهية ، وعنده ما عرّفنا بها . اما الاسماء المعروفة فهي على ثلاث مراتب :

1 ـ **مرتبة الذات** : مثل الاول والآخر .

2 ـ **مرتبة الصفة** : مثل العليم والخبير والشكور .

3 ـ **مرتبة الفعل** : مثل الخالق والرازق .

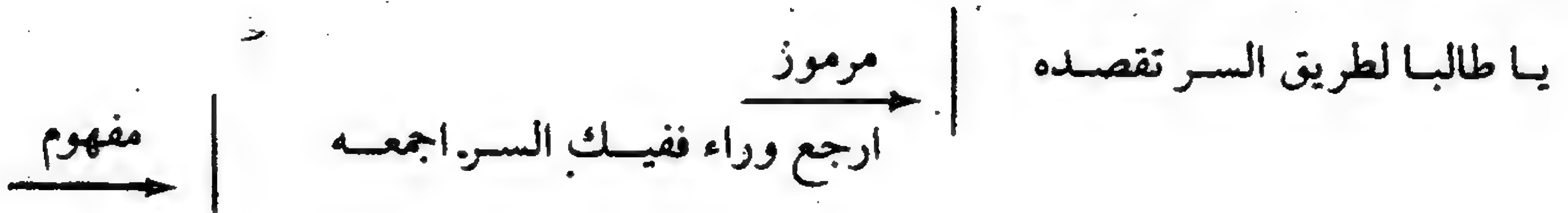
ويستفيض ابن عربي في تفسير الاسماء الحسنى ، فيقول : هناك اسماء بل اكثرها لها مرتبتان وثلاث بحكم الاشتراك **كالرب** :

أ) بمعنى الثابت للذات

ب) بمعنى المصلح للعقل : المربّي

ج) بمعنى المالك للصفة : المغذّي

ويستخلص ان الله هو الاسم الجامع ، فهو دليل الذات والصفات والاسماء ، وان الربّ يأتي بعد الله ، ويأتي دور الانسان في هذه المنظومة المثلية الذاتية ، بدءا من النبوة والولاية (العلم من غير تعلم كسبي) ، مرورا بولاية النور الاصلي المستفاض من النبي ، وصولا الى الانسان الشاهد ـ المريد ، انسان المرموز والمفهوم ، كما يقول ابن عربي :



ويخاطب ابن عربي الانسان بطريقته الخاصة : ايها الانسان : انت كيميائي وانت سيميائي/ انت اكسير القلوب وحياض رياض الغيوب/ بك تنقلب الاعيان ايها الانسان/ انت الذي اردت/ وانت الذي اعتقدت/ ربك منك اليك ، ومعبودك بين عينيك (العقل ؟) ومعارفك مردودة عليك/ ما عرفت سواك ، ولا ناجيت الا اياك »[1] .

---

(1) رسائل ابن عربي ، كتاب الاسراء ، ص 71 .

ان العلم بالله خلاف العلم بوجود الله/ والتحول في الصورة/ الحق واحد في الوجود/ الانسان واحد في الكون : ان التوحيد علم ، ثم حال ، ثم علم/ **فالعلم الاول توحيد الدليل** وهو توحيد العامة (علماء الرسوم) ، **وتوحيد الحال** ان يكون الحق نعتك فيكون هو/ لا انت في انت/ **والعلم الثاني توحيد المشاهدة** فترى الاشياء من حيث الوجدانية ، فلا ترى الا الواحد . . [1] . بالواحد تجتمع الاشياء ثم به تفترق . التوحيد ان يكون الناظر هو المنظور ، الشاهد هو المشهود ، الماثل هو الممثول ، والمثل هو الفعل :

انا الذي انت/ فمن ذا الذي/ قال انا/ وانت أينيّتي
قال انا/ قلت انا/ قال قل/ قلت انا/ قال بأينيّتي
انت انا/ لا انت غيري/ وقد كنت انا/ وانت عينيّتي
قلت انا/ لا بل انا حاضر/ وغائب عني وعن حضرتي
فالنون **مثل الكاف** مهما مشت/ خواطر التحقيق في نشأتي
انظر الى الحرف الذي قد بدا/ ما بين كاف النون من حكمتي
فمن يكون غيري اكنه انا/ ومن يكن ذاتي فيا وحدتي

(كتاب الكتب ، ابن عربي ، 33) .

اذا تجلّى الحبيب/ بأي عين تراه
بعينه لا بعيني/ فما يراه سواه

فكان عيني فكنت عينه/ وكان كوني فكنت كونه
يا عين عيني يا كون كوني/ الكون كونه والعين عينه

(التجليات 44)

يا حذري من حذري / لو كان يغني حذري

(كتاب الاسفار ، ص 61) .

---

(1) المرجع السابق ، كتاب التجليات ، ص 27 .

من الواضح ان هذا الاتجاه الصوفي الفلسفي ، **الاتجاه الاشراقي يخلط المثلية والواقعية** ، الذاتية والموضوعية ، وانه على حق حين يقول بأن الابداع يقوم على التعقل . لكن التعقل داخل الكون ام خارجه ؟

الا نجد في هذا التوجه المستمر نحو الاشراق ، المتعالي ، ابتعادا عن الفعل الانساني ، ان لم نقل تشويه له وانحراف به عن مساره الفعلي التاريخي ؟

ان الاشراق معناه الاضاءة بالشعاع ، والمشرق هو مكان الشروق والنسبة اليه مشرقي ، **فيقال الفلسفة المشرقية** ، وهي التي اختط اصولها ابن سينا وارسى قواعدها السهروردي من بعده ، وقد عرفت ايضا باسم الفلسفة الاشراقية . ونجد في كتاب اللمحات للسهروردي (مرجع سابق ، ص32) تعريفا للحكيم المتأله بانه « هو الذي جمع البحث والذوق في وحدة متكاملة » . والخلاص عند السهروردي ليس ثوابا اخلاقيا ، وانما هو **بناء كينوني للمعرفة الروحية** .

يبقى ان الانسان الكامل ـAnthrsposـ ، ذا الطباع التامة ، هو انسان العقل (Nous) . ولهذا يقول السهروردي في رسالة « مؤنس العشاق» : ان الله خلق **العقل الاول** في البدء وخصّه بصفات ثلاث :

1) معرفته لله

2) معرفته لنفسه

3) معرفته لما ليس في الوجود(1) .

اي لعالم البرازخ ولعالم المثل المعلقة ، وهي عوالم مادية في غاية اللطف والشفافية خلافا لمثل المعقولات الافلاطونية المجرّدة تماما عن المادة .

والعوالم البرزخية تتوسط عالمين مختلفين جوهرا مثل عالم الملك (عالم المادة المحسوسة) وعالم الملكوت (عالم النفوس المبرأة من المادة) .

لقد اوضح ابن رشد في كتابه فصل المقال (ص62) مقصده الفلسفي من التمييز بين العلم القديم والعلم المحدث ، معتبرا ان التوحيد هو غاية التنزيه ، يقول :

« فاذا العلم القديم انما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث ، الا انه غير متعلق اصلا كما حكي عن الفلاسفة انهم يقولون لموضع هذا الشك ، انه سبحانه لا يعلم الجزئيات . وليس الامر كما توهّم عليهم ، بل يرون انه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها ، اذ كان علّة لها لا معلولا عنها كالحال في العلم المحدث . وهذا هو **غاية التنزيه** الذي يجب ان يعترف به » .

---

(1) السهروردي ، كتاب اللمحات ، سابق ، ص48 .

ولا يختلف مع المثليين القائلين بوحدة الحق ووحدة الحقيقة، كما رأينا. لكنه يقول بضرورة التأويل ووجوبه، ذلك ان اداة الفيلسوف هي البرهان، ولا يجوز للحق ان يضاد الحق. اي ان الحق المثلي والحق الفعلي، الحق الالهي والحق الانساني لا يتضادان. لهذا اقدم ابن رشد على نقد المنهج الاشعري المتردد بين الاعتقادي والبرهاني، المثلي والعقلي[1]:

ويحدد ابن رشد الحكمة (تهافت التهافت، ص101) انها: «النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان». الا ان مسألة المثالية والفعلية في الفلسفة العربية لا بد ان تعاد الى اصولها التاريخية، فالتوحيد المعرفي نراه يقوم على عقيدة التوحيد. لان الانسان العربي في الجزيرة كان بحاجة الى التوحيد السياسي الاجتماعي، فكان لا بد لعقيدة التوحيد الاعتقادي في الاسلام ان تتحول الى قاعدة مشتركة بين مختلف المذاهب. ومعنى ذلك ان التوحيد التثليثي (التجسيد، التشبيه، الحلول) سيترك المكان للتوحيد التنزيهي، اي التوحيد الأحدي. فرأى المعتزلة اصحاب التوحيد والتنزيه والتجريد ان العامة يميلون بحكم قصورهم العقلي عن التجريد، الى التجسيد والتشبيه.

فقال المشبهة (الحشوية/ اهل الحشو) ان الله مثل خلقه/، وقال اهل التوحيد المطلق (الله ليس بشيء)(وليس كمثله شيء). اما ابن رشد فيرى ان عمليات الايجاد والخلق والتحول والتبدل والتغير والتطور هي عمليات ازلية ابدية ومستمرة في هذا الوجود، (تهافت التهافت، ص83):

1) «لا هم في هذه الاشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاحه باتباع الظاهر، ولا هم ايضا لحقوا بمرتبة اهل اليقين، فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين، ولذلك ليسوا من العلماء ولا هم من الجمهور المؤمنين المصدقين.

2) «ان الجمهور يرون ان الموجود هو المتخيل والمحسوس، وان ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم، فاذا قيل لهم: ان ههنا موجودا ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيّل، فصار عندهم من قبيل المعدوم». (تهافت التهافت، ص83).

الفاعل الواحد ان كان ازليا ففعله الذي هو افادة جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة. هو فعل دائم ازلي لا في وقت دون وقت، فان الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين خروجه، من القوة الى الفعل هو فاعل محدث ضرورة ومفعوله محدث ضرورة، واما الفاعل الاول ففيه تعلق بالمفعول على الدوام». واكد على وحدة النفس فحددها كما يلي:

ـ النفس هي ذات ليست بجسم، حية/ عالمة/ قادرة/ مريدة/ سميعة/ بصيرة» (التهافت57).

ـ النفس واحدة ـ الانسان واحد: وحدة النفس الانسان.

---

(1) محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر1971، ص24-25.

ـ صفات النفس وحدّها الفاطر والمفطور : « والنفس اشبه شيء بالضوء ، وكما ان الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الاجسام ، كذلك الامر في الانفس مع الابدان » (التهافت ص 11) . لكن كيف تعرف النفس الوجود ؟ ان **معرفة الوجود** مشروطة بعدة امور اهمها :

ـ وحدة الذات الالهية

ـ وحدة النفس الانسانية (الذات)

ـ وحدة الحياة/ ذاتية الحركة .

فما هو نوع الوحدة التي تؤلف بين هذه الاجزاء النفسية في الانسان ؟

يقول ابن رشد وبالجملة : « الحال في العالم كالحال في مدينة الاخبار ، فكأنها وان كانت ذات رئاسات كثيرة ، فانها ترتقي الى رئاسة واحدة ، وتؤمّ غرضا واحدا ، والا لم تكن واحدة . وكما ان من هذه الجهة يكون بقاء المدينة ، كذلك الامر في العالم » .

انها اذن وحدة العاقل والمعقول في العقل الانساني :

« ان العاقل والمعقول هو شيء واحد في العقل الانساني ، فضلا عن العقول المفارقة (تهافت التهافت ، ص 48) . وان العالم واحد ، صدر عن واحد ، وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة » . فوحدانيته اقتضت ان ترجع الكثرة الى الواحد ، وان تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحدا ، هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط . ان العقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذن ، وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول ، « ان الوحدانية هي فعل واحد في نفسه،كثير لكثرة القوابل له » . (التهافت ، 53-68) .

ويشرح ابن رشد المعرفة واسبابها بقوله :

« ان علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره . وذلك لان وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا . . وحدوث التغير في العلم عند تغير الموجود انما هو شرط في العلم المعلوم عن الموجود وهو العلم المحدث » ـ اي علم الانسان . « ان قول الفلاسفة : الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان ، انما يريدون انها موجودة بالفعل في الاذهان لا في الاعيان وليس يريدون انها ليست موجودة اصلا في الاعيان ، بل يريدون انها موجودة بالقوة ، غير موجودة بالفعل . ولو كانت غير موجودة اصلا لكانت كاذبة » (تهافت ، 33) ونختم فصلنا بالقول ان مصداقية المثل ومصداقية الفعل انما تعني ان مصداقية المعرفة هي في **مطابقة العلم للموجود** » كما يقول ابن رشد : ان العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود .

12-3 الحرية والمشاكلة

في الدين والسياسة

ان فلسفة المثل والفعل ، الذات والموضوع ، تطرح وحدة الحقيقة الانسانية في مستوى تمثّل الانسان لاتصال الشهودي بالغيبي ، الطبيعي بما بعد الطبيعي . وهذه الفلسفة تتضمن ايضا مسألتين متقابلتين : مسألة حرية الانسان في الدين والسياسة ، ومسألة انقياده بالمشاكلة : (La conformation) في الدين كما في السياسة . لقد رأينا ان الكسبية التي حاولت ان تشق طريقها المستقل ، بين الحرية والجبرية (العبودية) ، لم تستطع تقديم حل جذري ، اخير لمسألية الحرية في الفلسفة العربية . وكذلك رأينا ان المشاكلة ، او التقيد السلفي التقليدي ، الانقيادي لظواهر النصوص والمسالك ، لم تقدم حلا عقليا مقبولا . وكان من طبيعة صراع القوى الاجتماعية في مدار الحضارة العربية ، ان تستولد وعيا جديدا للانسان ، غايته اكتشاف حدود الانسان ذاته في تناهيه ولا تناهيه معا . وبالتالي كان لا بد من تعدد منظورات الفلسفة العربية الى الانسان نفسه : فهو عند فريق من الفلاسفة انسان ديني (Homo religuisus) ، وعند فريق آخر انسان ديني يترقّى بحريته نحو الانسان السياسي ، وهو في مستوى الحكمة والعرفان ، انسان عقلاني ، انسان فلسفي . وبالطبع ليس من الضروري الافتراض ان تعدد المنظورات يستلزم تعدد الانسان ذاته ، ولكنه بلا شك يفترض اختلاف مستويات الوعي الانساني بالنسبة الى الانسان موضوع الاستيعاء - ذاتا وموضوعا ، مثلا وفعلا . والحقيقة ان الفلسفة العربية الوسيطة ، كانت في واقعها فلسفة الحضارة العربية التي اعطت للانسان مكانة نوعية متقدمة في تاريخ الشعوب والحضارات . ومثال ذلك ان القشيري يحدد في رسالته المشهورة باسمه (القاهرة 1318 هـ ، ص 118-119) ، الحرية بانها : « هي الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والاغيار ، فهي تحرر من رق الشهوات ، وفناء ارادة العبد في ارادة الحق . » وكأن الحرية هي تطهر انساني يدفع بالانسان من واقعه الى المثل الاعلى ، وحتى التأله والتوحد بالحق. وهذا كله يعيدنا الى واقع الصراع التاريخي بين **الحرية والمشاكلة** ، تارة في الدين والفلسفة ، وتارة في الدين والسياسة .

لقد بدأت تتبلور فلسفيا هذه المسألية كموضوعة اساسية في المعرفة . الانسان حر ام لا ، يختار او لا

يختار ـ جبر هي الحياة ام اختيار ، يعني عبودية ام حرية ؟ ان الاجابة عن هذه المسألية الجوهرية تطول الدين والسياسة معا ، وترتدي في كل حال طابع الفلسفة والجدل العلمي . لقد قال معبد الجهني بحرية الارادة ، ودفع ثمن موقفه حين قتله الحجّاج سنة 95 هـ/714 . ومن ميزة موقفه انه انكر فكرة القضاء المحتوم التي تعلل بها الحكام لتسويغ تصرفاتهم ، وارتكبوا باسمها ما ارتكبوا من آثام ومعاص ، كما انه دافع عن شريعة التكاليف وانكر القدر الذي يعني عند القائلين به سلب الانسان اختياره وحريته . وعلى خطاه قتل غيلان الدمشقي سنة 105-722 في عهد هشام بن عبد الملك . ان هذا الصراع بين الحرية والانقياد ، بين القول بقدرة الانسان على الفعل بنفسه ، وبين القول على انه يفعل ما هو مقدّر له كعبد مأمور ، سوف ينعكس بعمق على مسار الفكر الفلسفي العربي وسوف يرتبط « بموقف سياسي في جوهره وديني في مظهره »(1) . ان القدرية تعني اعتبار المشيئة ، الارادة ، لله وحده ، وتعني انها تناقض القول بالاستطاعة الانسانية ـ اي قدرة الانسان على الفعل باختيار . وهكذا يدخل الانسان في اطار صراعي يمكن وصفه بالتمشيؤ والتشيؤ ، اي هل الانسان مشيئة ام شيء ؟

هناك من يعود بهذه المسألة الى الامام علي بن ابي طالب حين اجاب احد سائليه : « يا سائل ان الله خلقك كما شاء اوكما شئت ؟ فقال الرجل كما شاء الخ . وهذه الاجابة لا تلغي جوهر المسألية : هل للانسان ان يشاء بحرية فيختار فعله ، ام ان عليه ان يتشيء ويتشاكل منقادا للاوامر الالهية المقدرة . يأتي الموقف التبريري ليقول : ان الله تعالى امر تخييرا ، ونهى تحذيرا ، ولم يكلف مجبرا .

كما يلاحظ غولدزيهر ان محاولة المسلمين الاتقياء في العصر الاموي ازالة التعارض بين نصوص القرآن في مسألة ارادة الله وارادة الانسان ، هي المصدر الاساسي لظهور حركة القدرية »(2) . ثم يعلل قيام مذهب المرجئة بتسامح اصحابه مع الحكام الامويين ، مرجئين حكمهم في إمرهم الى الله . ويرى غولدزيهر ان الامويين كانوا يرون في زوال عقيدة الجبر خطرا على سلطانهم . ويشدد الدكتور حسين مروّه على صراعية الموقف السياسي في العصر الاموي ، فيتساءل(3) :

لماذا كانت التربة الاجتماعية التي اخصبت فيها القدرية هي القوة العربية المتصلة اتصالا مباشرا ، او قريبا من ذلك ، بحركة الصراع السياسي آنذاك بين حزب الامويين وبين سائر الاحزاب بمختلف اشكالها الدينية ، ولم تكن التربة التي نمت فيها الجبرية اول نموّها في هذه البيئة ذاتها ، بل في بيئة فارسية الاصل ؟ » .

ان مفكري العقل الحر بين العراق ودمشق في العصر الاموي قالوا بفكرة حرية ارادة الانسان وبمسؤوليته عن افعاله . وهؤلاء لا تصح تسميتهم القدرية لانهم يقولون بعكس معناها : فهم يقولون

---

(1) حسين مروه ، النزعات المادية ، الاول ، ص555

(2) العقيدة والشريعة في الاسلام ، القاهرة ، ط2 ، ص94 .

(3) النزعات المادية ، ج1 ، ص569 .

بحرية ارادة الانسان ، والقدرية معناها الدقيق هو تسلط القدر على ارادة الانسان . ومقابل هؤلاء وقف الجبريون ، ومثالهم جهم بن صفوان ، لينفوا الفعل عن الانسان وليضيفوه الى الرب : لا فعل في الحقيقة الا لله وحده ، والله وحده هو الفاعل ، والافعال تنسب للناس مجازا كما يقال دار الفلك وغابت الشمس . والفعل لله وحده ، والانسان مرآة ومشاكلة لحرية الخالق . وهذا ما نجد تفسيره الواضح عند ابي الحسن الاشعري في مقالات الاسلاميين (ج ١ ، ص ٢٧٩) حين يقول : « خلق للانسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له ارادة للفعل ، واختيارا له منفردا به » . ويورد الشهرستاني في (الملل والنحل ، ص ٨١) قول جهم بن صفوان : وايجاب المعارف قبل ورود السمع ، اي ان المعقول قبل المنقول ، وان الله يعلم الشيء في حال حدوثه ، فمن المحال ان يكون الشيء معلوما ، وهو معدوم ، لان الشيء عند جهم بن صفوان هو الجسم الموجود ، وما ليس بموجود فليس بشيء فيعلم او يجهل (الاشعري مقالات الاسلاميين ، ص ٤٩٤) . والسؤال الفلسفي هو : هل يستلزم نفي العلم الالهي ، نفي الجبر عن الافعال الانسانية اللاحقة ، لانها تكون افعالا غير معلومة لله ، اي غير محكومة بارادته ، مما ينفي الجبر ويثبت الحرية والاختيارية ؟ واذا كان الامر كذلك ، فماذا يبقى من المشاكلة الجبرية عند جهم بن صفوان الذي اعدم لسبب سياسي هو معارضته للايديولوجية السياسية السائدة في العصر الاموي ، ولسبب فلسفي هو انه عالج عقلانيا جوانب خاصة من العقيدة الدينية في عصره ؟ الحقيقة ان الجبرية الجهمية تؤدي في جوهرها الى التعطيل المحض في التكاليف ، وهذا ما وصلته ايضا التيارات السلفية في الفلسفة . ذلك ان معارضته النزعة العقلية تعني بكل وضوح تعطيل حرية الارادة الانسانية ، دينا وسياسة ، وهذا التعطيل يؤدي الى الانقياد والمشاكلة ، والجبرية هي فلسفة المشاكلة الدينية والسياسة ، التي تعارض فلسفة الحرية ، فلسفة العقل الحر في كل شيء ، ولا سيما في الدين والسياسة .

ومما يلاحظ هو ان مسألية الحرية والمشاكلة تعاد في اصولها الفلسفية الى مقولة العالميّة عند الله والانسان : كيف يعلم الله وهل يعلم احد سواه ـ اي هل يعلم الانسان مثلا بعلم ذاتي حر ، ام بعلم نقلي ؟

هنا تعترضنا جملة توجهات فلسفية : توجه يقول ان الله عالم بعلم (اي ان علمه الكلي مشتمل على الجزئي) ، وتوجه الى القول انه عالم لا بعلم (اي ان الكلي هو موضوع علمه دون الجزئي) . ولقد وحّد العلاف بين وحدة الذات الالهية وصفاتها فقال : الله عالم بعلم هو هو / قادر بقدرة هي هو/ اي ذاته ـ ادراك للادراك او عقل للعقل . لكن في عالمنا ما هو دور العقل الانساني ؟ اليس القول بشمول العلم الالهي للكلي وللجزئي . للذات وللعالم ، يقارب القول بجبرية افعال الانسان ، وبالتالي تعطيل دور العقل الانساني ؟

لقد رأى النظام الى المسألة من زاوية مختلفة نسبيا ، فقال ان لكل صفة سلبا وايجابا . فمثلا تتضمن صفة العالم امرين معا : اولهما اثبات ذات الله ، وثانيهما نفي الجهل عن الذات الالهية . وقال النظام ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن ، وان افعال البشر هي حركات ، ونفى ان يكون هناك سكون ، لان السكون هو نفسه حركة (الكون حركة) . ويلاحظ الدكتور حسين مروّة في رصده موقف

المعتزلة من الحرية انهم جميعا ، من بصريين وبغداديين كانوا « على اتفاق بأن قضية حرية **الانسان في افعاله** هي المضمون الجوهري لمفهوم العدل ـ اي ان فعل الانسان سواء كان خيرا ام شرا ، لا يحدث الا باختيار الانسان نفسه بحرية وارادة »[1] . هذا وان حرية الانسان مفهومة عقليا من خلال البرهان الشعوري (شعور الانسان بانه حر) ، ومن خلال تضايف الدواعي والصوارف (Les Mobiles et les Motifs) ، وبواسطة برهان التكليف المتضمن في جدل الاوامر والنواهي (اذ كيف يؤمر وينهى من لا حرية له)؟ . واخيرا فان الحرية تطرح نفسها كفعل اجتماعي ، كتفاهم اجتماعي حر ، وان الفعل الانساني يتقوم بالعلم والارادة والاختيار . يضاف الى ذلك التمييز الفلسفي بين العليّة الطبيعية والعلية الاجتماعية : « يضع المعتزلة فارقا اساسيا جوهريا بين العلة في عالم **الطبيعة** والعلة في عالم **المجتمع** وهذا الفارق يقوم عندهم على الحتمية **الآلية** في افعال الطبيعة ، واضافة عنصر الارادة في افعال الانسان[2] .

وتحاول الاشعرية من جهتها ان تكون عقلانية في ردّها على فلسفة الحرية الانسانية ، فقال الاشاعرة بما يلي :

أ) الاستدلال المنطقي انطلاقا من نصوص دينية .

ب) العقل ليس المصدر الحقيقي للمعرفة : معرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب/ اي تفاضل المنقول على المعقول .

ج) لا معتزلية ولا جبرية ، بل توسطية اشعرية قوامها القول ان افعال الانسان مخلوقة لله ، ولا يقدر الانسان ان يخلق منها شيئا ، غير انه يقدر على كسب عمله .

د) الله وحده هو العلة المباشرة لكل تغير طارىء على الجواهر والاعراض .

ان هذه الشروط الفلسفية لمعرفة الانسان وعمله وحريته ، تجعله شبحا في الواقع ، فلا نفهم مثلا ماذا يفعل هذا الانسان سوى التشكل بالاشكال المرادة له سلفا ، المقيّدة . ومع ذلك فان الدكتور محمد يوسف موسى[3] قال : « لا ينكر الاشعري قدرة المرء على ان يفعل او يترك ما يشاء/ ومع ذلك « يذهب الى انه في حالة صدور الفعل فان الله هو الذي يخلق الفعل والقدرة للعبد على اصدار ذلك الفعل ، وان عند التحليل الاخير لا تأثير البتة لقدرة المرء » .

ويضيف ان اهل السنة هؤلاء لم يفتهم ان يقولوا لخصومهم ـ المجبرة الذين ذهبوا الى انه لا اثر مطلقا لقدرة العبد والمعتزلة الذين يرون ان لقدرة العبد كل الاثر في اعماله ـ ان يقولوا لهم بان هذا الرأي منهم يؤدي

---

(1) المرجع السابق : ص771

(2) المرجع السابق : ص784 .

(3) الفلسفة والقرآن ، مرجع سابق ، ص99-100

الى ان تؤثر قدرتان (قدرة الله وقدرة العبد) على مقدور واحد وهذا ما لا يقبله العقل لان اجتماع مؤثرين على اثر واحد محال . فادخلوا « فكرة الكسب » « في عمل الانسان » . ثم يلاحظ د . محمد يوسف موسى : « غير ان هذا الكسب « الذي يرى الاشاعرة او اهل السنة عامة انه من العبد ولكنه مع هذا مخلوق حين العمل مع العمل نفسه - ليس له اي قيمة حقة ، بمعنى ان هذا لا يجعل للانسان وقدرته اثرا حقا في اصدار الفعل ، ما دام الكل (الفعل وقدرة العبد المسماة بالكسب) يخلقه الله وحده ولان فكرة الكسب هذه فكرة غامضة خفية اضطر الاشاعرة اليها لحل مشكلة العمل بين الله والانسان ، الا انها لا تقنع العقل غير المتعصب لمذهب خاص . . »

لقد اعلن المعتزلة حرية الانسان التامة ، فهو حر يعمل ما يشاء ويترك ما يشاء ، وليس الله خالقا لشيء من افعال البشر ولا بقادر على خلق شيء منها . ورأوا بعين العقل وروح القرآن ان الله يحاسب كل امرىء على ما فعل - وان هذا هو العدل - لان افعال الانسان كلها من خلقه ، والانسان يخلقها بكامل حريته واختياره . هذا وقد طغت في الفلسفة العربية نزعة الى الخلط غير المبرر بين خلق الله العالم وبين خلقه افعال الانسان . فاذا قلنا بخالقية الله لكل شيء ، وبالتالي اقررنا بمخلوقية العالم والانسان فان السؤال يظل قائما : ماذا يعمل الانسان المخلوق في هذا العالم ، هل هو مخلوق فقط ولا طاقة له على الخلق ؟ اهو مشيئة ام شيء ؟ ان اضفاء الشيئية على الانسان ، وتجريده من مشيئته ، يعنيان ان الانسان مجرد شكل بين اشكال الوجود ، وانه لا روح له ولا عقل ، اذ لا حرية له . وهذا يؤدي الى احباط وعيه الفلسفي والعلمي ، والى جعله منقادا للاعتقادات ، قابلا لكل السياسات الظالمة والعادلة دون تمييز . ولكن هذا وجه قائم من وجوه الخيارات الفلسفية العربية . والوجه الآخر المضيء ، هو وجه الحرية :

يقول الشهرستاني (الملل والنحل ، ص 45) بان المعتزلة اتفقوا على ان العبد القادر خالق الافعال خيرها وشرها . ويقول الخياط (كتاب الانتصار ، ص 17-18) عن ابي الهذيل العلاّف انه جادل الجبريين في معتقدهم : « فاذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذي هو فيه فقد صحّ إنه ليس بالمختار ولا فاعل بل هو مضطر اليه ، مجبر عليه ، لان القادر على الفعل هو القادر على تركه . فاذا صحّت القدرة على امر من الامور صحت على تركه ، واذا انتفت عن تركه انتفت عنه . ومن جهة ثانية يلاحظ د . تيزيني : « لقد تحولت الايديولوجية المعتزلية الى ايديولوجية الدولة والمجتمع الى حد كبير (في) اثناء حكم الخليفة العباسي المعتزلي المأمون (حكم من 813 حتى 833) اي في حقبة زمنية اكتسبت فيها عملية الترجمة والنقل عن اللغات الاجنبية العريقة ابعادا وآفاقا واسعة افقيا وعموديا . والايديولوجية تلك ساهمت بالتالي في افساح الطريق لتكوّن علم طبيعي وفكر نظري فلسفي مستقلين عن الدين .

اذن هناك اتجاهان رئيسيان وراء فلسفة الحرية والمشاكلة .

---

(1) د . طيب تيزيني : مرجع سابق ، ص 221 .

- اتجاه يرمي الى استنباط **فلسفة دينية** شاملة تستمد اصولها من جذور القرآن وغايتها السياسية هي تبرير **سلطانية الامام** ، اي السلطان الديني والسياسي واقامة نظام ثيوقراطي . ويشترك في تأسيس هذه الفلسفة ، بالتناقض ، الباطنيون والظاهريون ، واتجاه آخر غايته وضع **فلسفة عقلانية** تستمد جذورها من الوعي المعرفي للانسان الاجتماعي والتاريخي ، وتقيم جسورا حقيقية مع الشريعة بوصفها احد مصادر المعرفة الانسانية . والفلسفة الاولى يصحّ وصفها بالفلسفة التعليمية او بالمشاكلة ، لانها تقول بابطال الرأي الحر وتصرف العقول ، وتدعو الناس الى **التعلّم** من النبي او من الامام المعصوم ، وشعارها انه لا مدرك للعلوم الا التعليم[1] . ومثال ذلك **نظرية الاستيداع** الاساسية لدى الاسماعيلية المتعلقة بالاصول العقائدية وبصلب التنظيمات السرية ، التي تقول ان اولاد اسحق هم **ائمة استيداع** « كما يذكرون في كتبهم ان هذه النظرية كانت معروفة في عهد هارون الرشيد حيث اوصى موسى بان يقيم لولده **كفيلا ومستودعا** ، فاقام له يوشع بن نون سترا عليه وحجابا له »[2] . ويميز هؤلاء بين التأويل والتفسير : فالتفسير هو شرح معنى ، ترجمته ، اما التأويل فهو « باطن المعنى » ، رموزه واشاراته ، الجوهر الخفي وراء الكلمة . وتعتبر نظرية الماثل والممثول اساس العقائد الباطنية الاسماعيلية :

1) النبي : الناطق ــ دوره التفسير الظاهر ــ مظهر ــ ظاهره معجزة رسوله

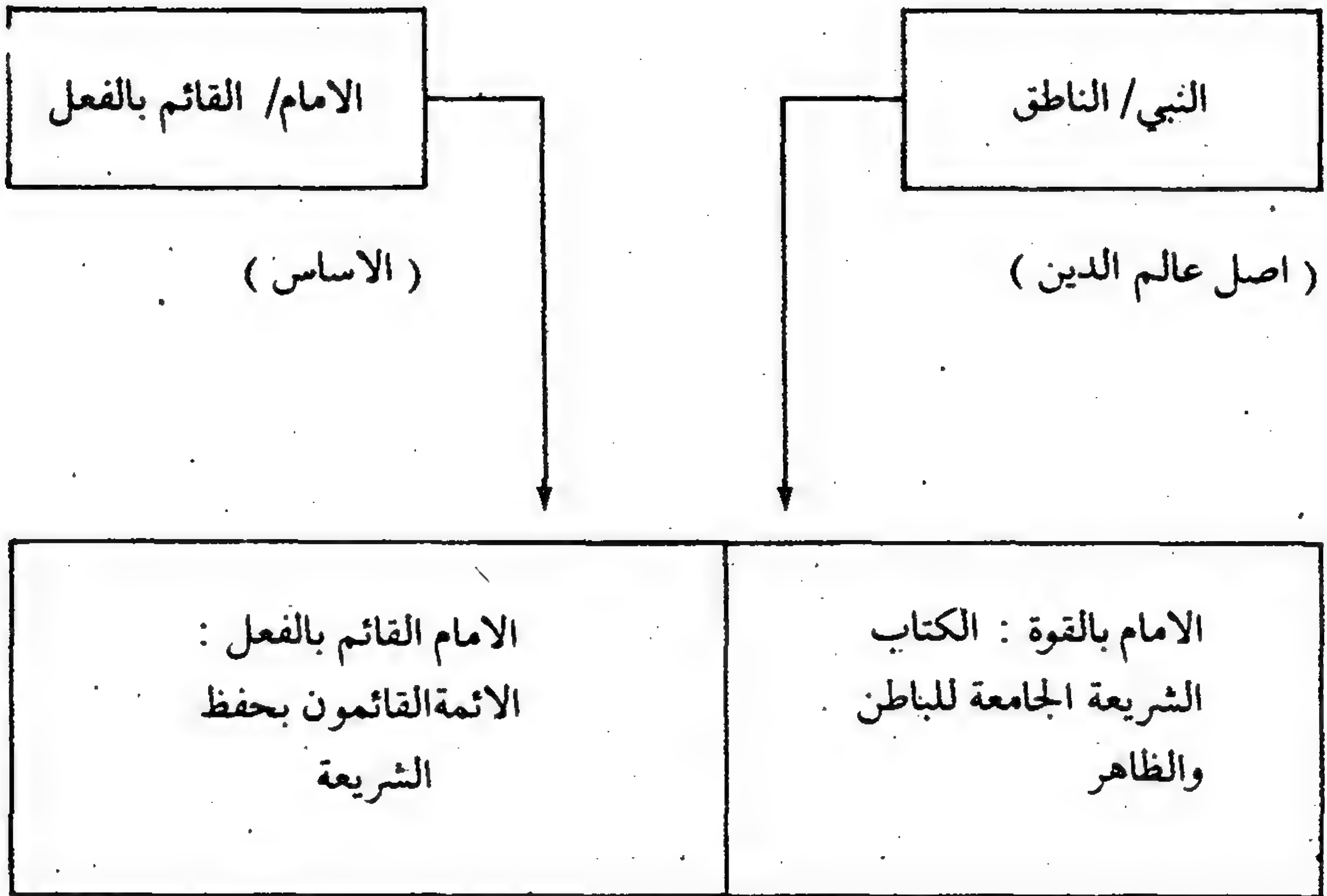
2) الامام : الباطن ــ دوره التأويل الباطن ــ سر ــ باطنه معجزة الائمة ــ علم مستودع في الائمة ــ العمل بالباطن والظاهر معا .

وتتوضح نظرية الماثل والممثول في نظرية الادوار والاكوار (Cycle et Rythmes) القائلة ان كل دور يتألف من **امام مقيم ورسول ناطق** او اساس له ، ومن سبعة ائمة ، يكون سابعهم متمم الدور (الامام المستقر/ الامام المستودع) . ويلاحظ مصطفى غالب : « ان الاسماعيلية يجردون الله من كل صفة وينزهونه التنزيه كله ، وينفون عنه جميع ما يليق **بمبدعاته** التي هي الاعيان **الروحية ومخلوقاته** التي هي الصور الجسمانية ، وهي الاسماء والصفات . ويعتبرون نفي المعرفة هو حقيقة المعرفة ، وسلب الصفة هو نهاية الصفة . . . فاصبحت الفلسفة بنظرهم وسيلة لتقييم العقيدة وطريقاً الى تكشف جوهر الخالق والدين . . »[3] . ويضيف (ص 104) : « خلق الله امثالا وممثولات ، فجسم الانسان مثل ، ونفسه ممثول ، والدنيا مثل ، والآخرة ممثول ـ اي ظاهر وباطن ـ والباطن عندهم يدل على الباطن . ويمكن تمثل نظريتهم النخبوية كما يلي :

---

(1) مصطفى غالب : الحركات الباطنية في الاسلام ، دار الكاتب العربي ، بيروت ، ب . ت . ص59 .
(2) المرجع السابق ، ص90 .
(3) المرجع السابق ، ص99 .

النخبة المتراتبة في الاسماعيلية



1 ـ الجد : كلام الله وحيا : اسرافيل :
العالم الروحاني) الداعي

2 ـ الفتح : من وراء الحجاب : ميكائيل : المأذون

3 ـ الخيال : جبرائيل : المكاسر

4 ـ السابق: المادة الارادية ـ المشيئة المقتضية

5 ـ التالي :

وتكتمل نظرية المشاكلة الاسماعيلية ، نظرية مشاكلة الظاهر والباطن في هذا الترسيم للحدود :

الحدود العلوية		الحدود الارضية
القرآن	الفلسفة الاسماعيلية	
1 ـ القلم ←	1 ـ السابق ←	1 ـ النطقاء
2 ـ اللوح ←	2 ـ التالي ←	2 ـ الاوصياء
3 ـ اسرافيل ←	3 ـ الفتح ←	3 ـ الدعاة
4 ـ ميكائيل ←	4 ـ الجدّ ←	4 ـ المأذونون
5 ـ جبرائيل ←	5 ـ الخيال ←	5 ـ المكاسرون
	6 ـ النبي (محمد)	
	7 ـ الوحي	
	8 ـ الامام	
	9 ـ الحجة	
	10 ـ الداعي	

ويرى الاسماعيليون : ان الكون كونان : كون طبيعي وكون نفساني ، فالكون النفساني لن يكون الا بالكون الطبيعي ، والكون الطبيعي لن يكون الا بمطارح الاشعة من الاجرام السماوية في الاجسام الطبيعية النافذة فيها على حسب الاجسام المشفة على النسبة الافضل ومحاذاة تلك الاجرام في ممراتها بعضا على اتم ما يكون من الموافقة والمضادة »[1] .

ويتساءل اخوان الصفا في رسائلهم : « لم لا تدرك الابصار الملائكة والنفوس ؟

قال : لانها جواهر شفّافة نورانية ليس لها لون ولا جسم . ولا تدركها الحواس الجسمانية مثل الشم واللمس والذوق . وقلّما تراها الابصار القوية اللطيفة مثل ابصار الانبياء والرسل واساعهم . فانهم بصفاء نفوسهم وانتباههم من نوم الغفلة ، واستيقاظهم من رقدة الجهالة ، وخروجهم من ظلمات الخطايا ، قد

(1) المرجع السابق ، ص216

انتعشت نفوسهم ، فصارت **مشاكلة لنفوس الملائكة** ، تراها وتسمع كلامها ، وتأخذ منها الوحي والانبياء ، وتؤدي الى ابناء جنسهم من البشر بلغات مختلفة لمشاكلتهم اياهم باجسادهم » . (الرسائل ، 2 ، ص344-345) .

ويقول الاخوان بمشاكلة الدين والسياسة : « **ان الدين والملك** توأمان لا يفترقان ، ولا قوام لاحدهما الا باخيه ، غير ان الدين هو الاخ المقدّم والملك هو الاخ المؤخر المعقب له ، فلا بد للملك من دين يدين به الناس - ولا بد للدين من ملك يأمر الناس باقامة سنته طوعا او كرها . **فلهذه العلة يقتل اهل الديانات بعضهم بعضا ، طلبا للملك والرياسة** . كل واحد يريد انقياد الناس اجمع لسنة دينه واحكام شريعته !

« ان قتل الانفس سنة في جميع الديانات والملل والدول كلها ، غير ان قتل النفس في سنة الدين وهو ان يقتل طالب الدين نفسه ، وفي سنة الملك ان يقتل طالب الملك غيره » . . « الرسائل ، 2 ، ص368) .

« ان الطبيعة فعل النفس . . .

« ان النفس من فعل الباري تبارك وتعالى . .

وانما ذكرنا هذه الافعال ، ونسبناها الى النفس ، لان الباري تعالى لا يباشر الافعال بذاته ، بل تصدر منه على سبيل الامر ، ولكي ينتبه الانسان من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، ويفكر في نفسه » (الرسائل ، 2 ، ص394) .

اما الفارابي فهو يميز في مدينته الفاضلة (ص105) بين الارادة والاختيار والسعادة . فالارادة هي النزوع الى الادراك بالجملة نزوعا احساسيا او تخيليا . والاختيار هو النزوع الى الادراك بالجملة نزوع رؤية او نطق ، والسعادة (الخلاص) هي ان تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها الى مادة . لكن هل الانسان حر في الدين والسياسة ، ام انه مشاكل للوجود وللواجد ؟ .

يعتبر الفارابي ان التشكل الانساني لا يستغني عن المشاكلة (نظرية الفيض) . ذلك لان المادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة ، والصورة لا يمكن ان يكون لها قوام ووجود بغير المادة . ومعنى قول الفارابي هذا انه يرفض القول بوجود عالم متميّز للتصورات والافكار والمثل . بل اكثر من ذلك يقول الفارابي بأسبقية المادة على الصورة : « وليس شيء يعطي صورته من اول الامر ، بل كل واحد من الاجسام فانما يعطي اولا مادته التي بها وجوده بالقوة البعيدة فقط ، لا بالفعل »(1) .

وبالاجمال ان مسألية الحرية والمشاكلة تستوجب ان تناقش **نظرية الخلق** الفارابية :

---

(1) آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص45-52 / وايضا : عبد الجبار داود البصري : مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في الشعر ، وزارة الاعلام ، بغداد 1975 .

يعتبر ابو نصر ان الوجود صفة ضرورية لاخراج الماهيّة خارج الشعور ، الى عالم الاعيان ، وعدّ اربعة مفاهيم للوجود :

1 ـ الوجود كمفهوم بديهي عام ومعروف .

2 ـ تمايز الوجود عن الماهية . فالوجود ليس عين الماهية

3 ـ الوجود ليس جزءا داخلا في الماهية

4 ـ الوجود عارض لازم للماهية ومساوق لها .

يلاحظ الدكتور حسين اتان(1) ان الفارابي هو اول من طرح مسألة **المغايرة بين الوجود** ، والماهية ، ومسألة الاسبقية بالنسبة الى كليهما . فمنهم من نسب للفارابي قوله بأسبقية الوجود على الماهية ، ومنهم من نسب اليه القول بأسبقية الماهية على الوجود ، فما الحقيقة ؟

يقول الدكتور اتان : « ان المغايرة بين الوجود والماهيّة ليست الا في التصور الذهني فقط ، اما في عالم الموجودات الذي هو خارج عن التصور الذهني ـ يعني في الاعيان ـ فانه لا توجد مغايرة بينهما بتاتا ، فان الماهية والوجود موجودان معا في شيء موجود واحد »(2) . هذا مع العلم ان فلسفة المغايرة بين الوجود والماهية تفسح المجال امام حرية المعرفة الانسانية على ثلاثة مستويات :

الاول : مستوى المغايرة بالتناسب ، ومعناه عدم المغايرة بين الوجود والماهية ، اي عدم نسبة الوجود للماهية ، او الماهية للوجود ، لان النسبّة تستوجب المغايرة . ورفع النسبة هو اثبات للعينية : « عينية الماهية والوجود في **واجب الوجود** »(3) ..

الثاني : مستوى المغايرة بين الوجود والماهية بمعنى **التفاصل في العلاقة بينهما** « نظرا لمفهومها المتبادر الذي يتحقق في **ممكن الوجود** » ، فيصبح الشيء موجودا في الخارج . وهذا ما نسميه التماهي على معنيين :

أ ـ معنى **هوية** الشيء اي وجوده الخارجي .

ب ـ معنى **ماهية** الشيء اي وجوده الذهني .

ويترتب على هذا التماهي بين الهوية والماهية ، ان ادراك ماهية الانسان ليس موجبا لادراك وجود الانسان نفسه . وهنا يتقدم الفارابي على ارسطو الذي لم يفرق بين الماهية والوجود . فالوجود عند

---

(1) نظرية الخلق عند الفارابي ، بغداد1975 ، وزارة الاعلام .
(2) المرجع السابق ، ص5-6 .
(3) المرجع السابق ، ص7 .

الفارابي هو عرض اي انه يعرض ويحدث ويحصل ، اي يظهر الى عالم العيان . وهنا يترابط وجود الانسان ووعيه الحر لوجوده .

الثالث : مستوى المتاربة الفارابية بين مفهوم الخلق الالهي من العدم المحض (الابداع) ومفهوم الخلق الانساني (الخلق من شيء) . يرى الفارابي ان الفاطر واحد ، واجب الوجود لاعلة له ، وان المفطور متعدد ، معلول ، ممكن الوجود ، وامكان الانسان يعني تساوي طرفيه : « اي ان وجوده وعدمه ، بالنظر الى ذاته ، سيّان » . فالانسان هو الممكن الحقيقي ، هو الموجود الحر ذاتا وواقعا .

ان نظرية الخلق الفارابية توضح ابداع العقل الالهي ، ولكنها ترشدنا ايضا الى مكانة العقل الانساني الحر في سلسلة الخلق :

الفيض ـ الصدور ـ **التعقل (العقل)** ـ الحصول ـ **الانوجاد**

وبالتالي بان نظرية الخلق الفارابية تبرهن على ان **المناسبة بين الواجب الوجود والممكن الوجود هي المناسبة بين الفاطر والمفطور، بين العاقل والمعقول** . الا ان مسألية الابداع الالهي والخلق الانساني تظل قائمة في المعرفة الفلسفية ـ الدينية على الاقل ، ولها اشكالاتها السياسية ايضا : فاذا كانت المشاكلة الاعتقادية تذهب الى القول بابداع بلا زمن ، بلا تطور وبلا خيار ، فان الحرية الانسانية تجعلنا نلاحظ ان الانسان يخلق في الزمن ، يتطور ، ويختار . فما هو مستقبل الحرية الدينية والسياسية فلسفيا ؟ يقول ابن رشد : **لا وسط بين الجبر والاكتساب** . واذا كان الانسان مجبورا على افعاله ، فالتكليف هو من باب ما لا يطاق ، واذا كلّف الانسان ما لا يطاق ، لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد ، لان الجماد ليس له استطاعة ، وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق ، استطاعة . . . ان الظاهر من الشرع ليس هو التفريق بين الاعتقادين الجبرية والحرية ، وانما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة . ذلك يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب اشياء هي اضداد . لكن لما كان الاكتساب لتلك الاشياء ليس يتم الا بمواتاة الاسباب التي سخّرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق لها ، كانت الافعال المنسوبة اليه تتم بالامرين جميعا »[1] .

---

(1) سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، ص39-40 .

4 . الباب الثالث

مستقبل الفلسفة العربية

13 - 4 النفس والاخلاقية

يعي الانسان نفسه وعيا اجتماعيا ، فالنفس في النهاية متلازمة مع الطبيعة ، مهما قيل في تعاليها وانتمائها الى ما بعد الطبيعي . والوعي الاجتماعي يحدد للنفس اخلاقيتها ، حيث ان الاخلاق مشتقة بذورها من خلق ، بمعنى **ابداع العلاقة بين العمل والمعرفة** ، والابداع ، او الايجاد ، هو « تحقيق ما انطوت عليه الشخصية الانسانية من امكانيات » « فالابداع اذن هو ابداع انساني اكمل فأكمل ، **والاخلاق** المبدعة في الحدس العربي هي فن ايجاد الحياة وابداعها اي تحقيق الفطرة الموروثة ، ثم استئناف النمو أرقى فأرقى » . ويتساءل زكي نجيب الارسوزي : « ولكن هل بقي المجتمع العربي عند حدس عبقريته ام انحدر في تطوره نحو السبات ؟ أفلم تكشف عن مدى هذا الانحدار كل من كلمتي « اخلاق » و« فضيلة » بانحدار معنييها ، في العرف ، نحو التقليد والتقوى ؟ » ويقدم الارسوزي تفسيرا فلسفيا لهذا الانحدار الاخلاقي حين يرى ان ايقاف الاجتهاد في الدين والسياسة يتماثلان بالنتيجة ، كلاهما يؤدي الى الجمود فالى العجز عن مسايرة مستلزمات الطبع الانساني ومتطلبات الحضارة(3) .

ان الوعي الاخلاقي يقدم للنفس الانسانية فكرة القانون ، ذلك ان وضع قوانين المعرفة وقواعدها تستتبعه سلوكيات معيّنة . والسلوكية هي ممارسة السلوك ، ممارسة الروابط بين البشر . اما الاخلاق فهي المتطلبات الاخلاقية المصاغة في مبادىء ومعايير لهذا السلوك ، في حين ان نظرية الاخلاق هي معرفة وشرح وتعليل المعايير والمبادىء الاخلاقية(4) .

ان النفس الانسانية في ممارساتها الاخلاقية تعي حدود علاقاتها بالمجتمع ، وتعي ايضا سعادتها حريتها ، مسؤولياتها ، وتعي معاني الاخلاقية الفردية والجماعية .

---

(1) زكي الارسوزي ، الاعمال الكاملة ، ج2 ، ص209 .
(2) المرجع السابق ، ص210
(3) المرجع السابق ، ج3 ، ص428 .
(4) اوليدوف : الوعي الاجتماعي ، دار ابن خلدون ، ص64-65 .

. وعي السعادة

وعي السعادة في الفلسفة العربية هو في جوهره وعي الخلاص . ويقدم الكندي في رسالته الموسومة رسالة الكندي في الحيلة لدفع الاحزان « فلسفة السعادة مبنية على اخلاقية نفسيّة فاردة[1] . فاذا سألناه ما الحزن واسبابه قال الكندي : « ان الحزن الم نفساني يعرض لفقد المحبوبات وفوق المطلوبات . لان الثبات والدوام معدوم في عالم الكون والفساد الذي نحن فيه :

أ ـ القنية الحسية والمحبوبات الحسية والطلبات الحسية موقوتات ، مبتذلات .

ب ـ السعادة عكس الشقاوة ، فما سبيلها ؟ « ان تكون ارادتنا ومحبوباتنا ما تهيأ لنا ، ولا نأسى على فائتة ولا نتطلب غير المتهيء من المحسوسة » .

« ان المكروه والمحبوب الحسي ليس شيئا في الطبع لازما ، بل بالعادات وكثرة الاستعمال .

ج ـ الحزن من آلام النفس : « فاصلاح النفس وشفاؤها من اسقامها اوجب شديدا (كثيرا) علينا من اصلاح اجسامنا : فأنا بأنفسنا نحن ما نحن لا بأجسامنا ، لان الجسم مشترك لكل ذي جسم » .

واجسامنا الآن لانفسنا تظهر بها افعالنا : فاصلاح ذواتنا اولى بنا سديدا من اصلاح آلاتنا » .

ويسعى الكندي الى تبرير الحزن وتفسيره : فيلاحظ ان الفعل فعلان : فعلنا وفعل غيرنا ، والحزن اما ان يكون من فعلنا واما ان يكون من فعل غيرنا . وهذا معناه ان الحزن ينتج من وعينا العلاقة بين عملنا ومعرفتنا ، ولكنه يتأتى ايضا من ماضينا ، من « تذكر محزناتنا التي سلونا عنها قديما . ومحزنات غيرنا الذين شاهدنا حزنهم بها وسلوتهم عنها » . وتأتي السعادة من وعينا لما بعد الحزن ، من تخطينا لحدث الحزن ذاته ، بتغيير العلاقة : ان كل شيء فاتنا او فقدناه فقد فات خلقا كثيرا وفقده خلق كثير ، كلهم قنع بفوته وفقدانه وهو ظاهر البهج ، بعيد من الحزن .

ثم يقرر الكندي ان الحزن وضع لا طابع في النفس . ومن صفات الموجود ان يرى وجوده كما هو . فليس من الطبيعي ان يسعد الانسان ولا يحزن ، فاذا اردنا الاّ نصاب بمصيبة فانما اردنا الا نكون البتّة ، لان المصائب انما تكون بفساد الفاسدات ، **فان لم يكن فاسد لم يكن كائن** . . فان اردنا ان لا يكون ما في الطبع فقد اردنا الممتنع ، ومن اراد الممتنع حرم مراده ، ومن حرم مراده فشقي . . . والناس اذن اشقياء بتطلبهم الممتنع ، سعداء بما هو مشترك بينهم ، لان جميع الاشياء التي تصل اليها الايدي مشتركة لجميع الناس ، وهي مجاورة لنا جميعا ولسنا احق بها من غيرنا ، وان الغالب عليها هي له ما غلب واما الاشياء التي هي لنا وغير مشاركة لغيرنا فهي التي لا تصل اليها الايدي ، ولا يملكها علينا غيرنا ، والتي هي قنية انفسنا من الخيرات النفسانية . . . لانه من حزن على ان لا يملك الناس ما لهم ان يملكوه بالطبع ـ حسود . ويخلص

---

(1) رسائل فلسفية ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، بنغازي1973 ، ص6- 32

الكندي الى ان كل ما لنا من القنية المشتركة فهي معنا عارية لمعير هو مبدع القنيّة ـ جل ثناؤه . فاذا كان واجبا ان نحزن على المفقودات والغائبات فواجب ان نحزن ابدا ، وواجب ان لا نحزن البتة : فهذا تناقض فاحش . . **فيجب ان لا نقتني لئلا نحزن البتة .**

(ما بالك لا تحزن ؟ فقال لاني لا اقتني ما إذا فقدته حزنت عليه) .

(من احب ان تقلّ مصائبه ، فليقل قنيّته من الخارجات عنه) . (فانما ينبغي ان نحزن على ان نعدم . . ان لا نحزن فان هذه خاصة للعقل ، فأما الحزن على ان نعدم ، ان نحزن ، فهذه خاصة للجهل) .

فلا ينبغي ان نكره الذي ليس برديء ، وانما ينبغي ان نكره الرديء ومثال ذلك دفع المحزنات الحسية وفقا للمنطق التالي :

1 ـ الموت ليس برديء

2 ـ خوف الموت رديء

3 ـ لان حدّ الانسان هو : الحي الناطق المائت . والحد مبني على الطبع ، اعني ان طبع الانسان انه حي ناطق مائت ، فان لم يكن موت لم يكن انسان ، لانه ان لم يكن ميتا فليس بانسان .

فاذن ليس برديء ان نكون ما نحن ، انما الرديء ان لا نكون ما نحن . فاذن الرديء ان لا يكون موت ، لانه ان لم يكن ، لم يكن انسان ، فاذن ليس الموت رديئا .

« فاذن عدم جميع الاشياء التي دون الحياة الدنيا من القنيات الحسية ـ ليس برديء ، بل الحزن عليها رديء ، لانها آلام ندخلها على انفسنا ، ليست باضطرارية ، فنحن اذن ، اذا كنا كذلك ، رديئو الطبع ، رديئو العيش . فان من رضي بذلك رديء الاختيار ، عادم عقله ، لان العقل يضع الاشياء مواضعها . فاما عدم العقل فيضع الاشياء غير مواضعها ويظنها بخلاف ما هي . هذا ويعالج **ابن مسكويه** جدل السعادة بالتشديد على ان كل واحد نصب لنفسه غاية يقصدها بسعيه ويسميها سعادة له كما يسعى للذة والثروة او للصحة او للغلبة او للعلم ، وانما اوتوا هذا الاختلاف من قبل انهم لم يلحظوا الكمال البعيد عن السعادة القصوى ولا عرفوها ونصبوها غرضا فسعوا بالباقيات نحوها كما يفعل الصانع ، فانه اذا عرف كمال المطرقة الاقصى ، اعني صناعة التاج والخاتم او السوار ، قصد بالطرق وبسط الجسم الصلب نحو ذلك . ان ما كان عاما للانسان والبهائم فليس سعادة ، لانها ليست غايتنا كما لنا من حيث نحن ناس . واما ما كان منها خاصا بالانسان من حيث هو انسان فيجوز ان يسمى سعادة . الا ان هذا المعنى هو عام لجميع الناس . ومن هذه السعادات الخاصة بالانسان ما هو عام للناس كما قلنا فهم يشتركون فيه ، ومنها ما هو خاص بانسان انسان ، ومنها ما هو خاص الخاص وهو الذي اليه ترتقي السعادات وعنده تقف جميعها ، فانها وجدت السعادات كلها من اجلها وبسببها وهي الغرض الاخير والكمال الاقصى .

اما الامر العام لجميع الناس ولجميع الحيوان فهو المأكل والمشرب وضروب الراحات وهذا ليس بسعادة ولا هو كمال الانسان وغايته الذي خلق له ومن اجله . . . ويخلص مسكويه الى القول **ان السعادة هي الفرح التام** :

« اما السعادة القصوى فليس ينالها كل واحد ولا يظفر بها كل من طلبها ، ومن علامة من وصل الى السعادة القصوى ان يوجد ابدا نشيطا ، فسيح الامل ، قوي الرجاء ، ساكن الجأش ، غير مضطرب ولا مكترث بأمور الدنيا الا بمقدار يسير جدا . وهو يناسب الناس ويقاربهم في الظاهر ، فاما باطنه فمباين لهم ، ثم هو **جذل مسرور بنفسه** لا بغيرها ، وهذه الحالة لازمة له لا تتغير[1] .

2 . وعي المسؤولية والحرية

ان الحكمة هي فلسفة العرب الاخلاقية ، وهذه الحكمة تعتبر من فضائل النفس الناطقة المميزة ، النفس العالمة بالموجودات كلها من حيث موجودة ، والساعية الى علم الامور الالهية والامور الانسانية معا . وهذه النفس تعي مسؤوليتها وحريتها معا من خلال الاخلاقية التي تبلغها حين تعرف المعقولات التي يجب للنفس ان تفعلها ، والتي يجب ان تغفلها . والنفس تصل في وعي المسؤولية الى التمييز بين الفاضل والمفضول ، بين السائس والمسوس . وعلى وعيها الحر المسؤول تتوقف سعادة السائس والمسوس ، او هلاكهما .

« يا نفس ! ان السياسة هي خلة لا تصح لمخلوق البتة ، وانما هي محنة يمتحن بها الناس : فان امتحن بها العاقل الرشيد تبينّ من نفسه الضعف من القيام بتدبيرها فخضع وذل ورغب الى سائس الكل وعلّته ، الفائض بالخير كله على الطالبين اليه ، فاكتسبت نفسه بانصبابها الى الخير خيرا وبصيرة ، فيهدي الى حسن السيرة والقصد الى وجه الاصابة والنجاة من الخطأ بحسن التوفيق ، فتكون هذه النفس تشرب من ينبوع الخير والعدل ، ثم تفيض بما فيها على من تشمله سياقها . فبذلك يكون ظهور العدل والخير **وسعادة السائس والمسوس** .

واما الجاهل فانه اذا امتحن بالسياسة سرّه ذلك وابهجه ورأى ان في قوته وطبعه ما يقوم بها وباضعافها ، فحينئذ يتهاون بها وبتدبيرها وينصرف بجميع قوته الى التلذذ والتنعم المثمرين الجهل والعمى والزلل والخطأ ، فتكون تلك النفس تشرب من ينبوع الشر والجور ، ثم تفيض بما فيها على من هو تحت سياستها ، فيكون بذلك ظهور الشر والجور **وهلكة السائس والمسوس** »[2] .

---

(1) محمد لطفي جمعه ، مرجع سابق ، ص307-309 .

(2) الافلاطونية المحدثة ، مرجع سابق ، من كتاب معاذلة النفس ، ص108 .

اما عند الفارابي فان الاخلاق هي مرتكز السلوك ، وهي لا تصدر برأيه عن علوم الشرع (المنقول) كما يقول اهل الدين ، بل تصدر عن العقل (المعقول) : فالمعرفة افضل من الفعل الفاضل . وما ميزة الانسان بعقله الا مؤشرا لكونه مسؤولا بحرية عن سياسة وجوده وتدبير حياته وعلاقاته . الانسان العاقل له حرية الخيار ، فهو ما يمليه عليه عقله ، ويسأل عن افعاله وفقا لهذا المعيار العقلاني . لكن هل هذا يلغي مسؤولية الانسان الحر عن الواجب ام انه يعمقها ويوطدها ؟ .

ان الواجب ذو معنى اخلاقي اولا ، وهو ثانيا « مبني على الحرية التي تلزم نفسها بقيم وافعال معلومة . ومن هنا قيل ان الواجب التزام تلتزم به ذات حرّة . ولهذا يخلط بين الواجب (Devoir) والالتزام (obligation) فيستعملان بمعنى واحد . واذ ميّز بينهما فعلى اساس ان الالتزام هو الشعور الباطن ، والواجب هو الامر المحدّد العيني »[1] .

ويحدّد اخوان الصفا في رسائلهم الاخلاق انطلاقا من ماهيتها :

« ان الاخلاق المركوزة في الجبلة هي تهيؤ ما في كل عضو من اعضاء الجسد يسهل به على النفس اظهار فعل من الافعال ـ او عمل من الاعمال ، او صناعة من الصنائع ، او تعلّم علم من العلوم ، او ادب من الآداب ، او سياسة من غير فكر ولا رويّة . . »[2] .

ويميّز الاخوان بين ثلاثة انواع اخلاقية :

أ) اخلاق طبيعية مركوزة في الجبلّة

ب) اخلاق عقلية فكرية .

ج) اخلاق ناموسية سياسية .

ويقدمون تفسيرا لهذا التراتب الاخلاقي بقولهم[3] :

« واعلم يا اخي ، ايدك الله بروح منه ، بان هذا الانسان المطلق الذي هو خليفة الله في ارضه ، وهو مطبوع على قبول جميع الاخلاق البشرية وجميع العلوم الانسانية والصنائع الحكمية ، هو موجود في كل وقت وزمان ، ومع كل شخص من اشخاص البشر . تظهر منه افعاله وعلومه واخلاقه وصنائعه ، ولكن بين الاشخاص من هو اشد تهيؤا لقبول علم من العلوم او صناعة من الصنائع او خلق من الاخلاق ، او عمل من الاعمال ، والاظهار بحسب ذلك يكون . « واعلم يا اخي بان من الناس من يكون اعتقاده تابعا لاخلاقه ، ومنهم من تكون اخلاقه تابعة لاعتقاده . . واما الذي تكون اخلاقه تابعة لاعتقاده فهو الذي اذا اعتقد رأيا او

---

(1) عبد الرحمن بدوي : الاخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1975 ، ص 127

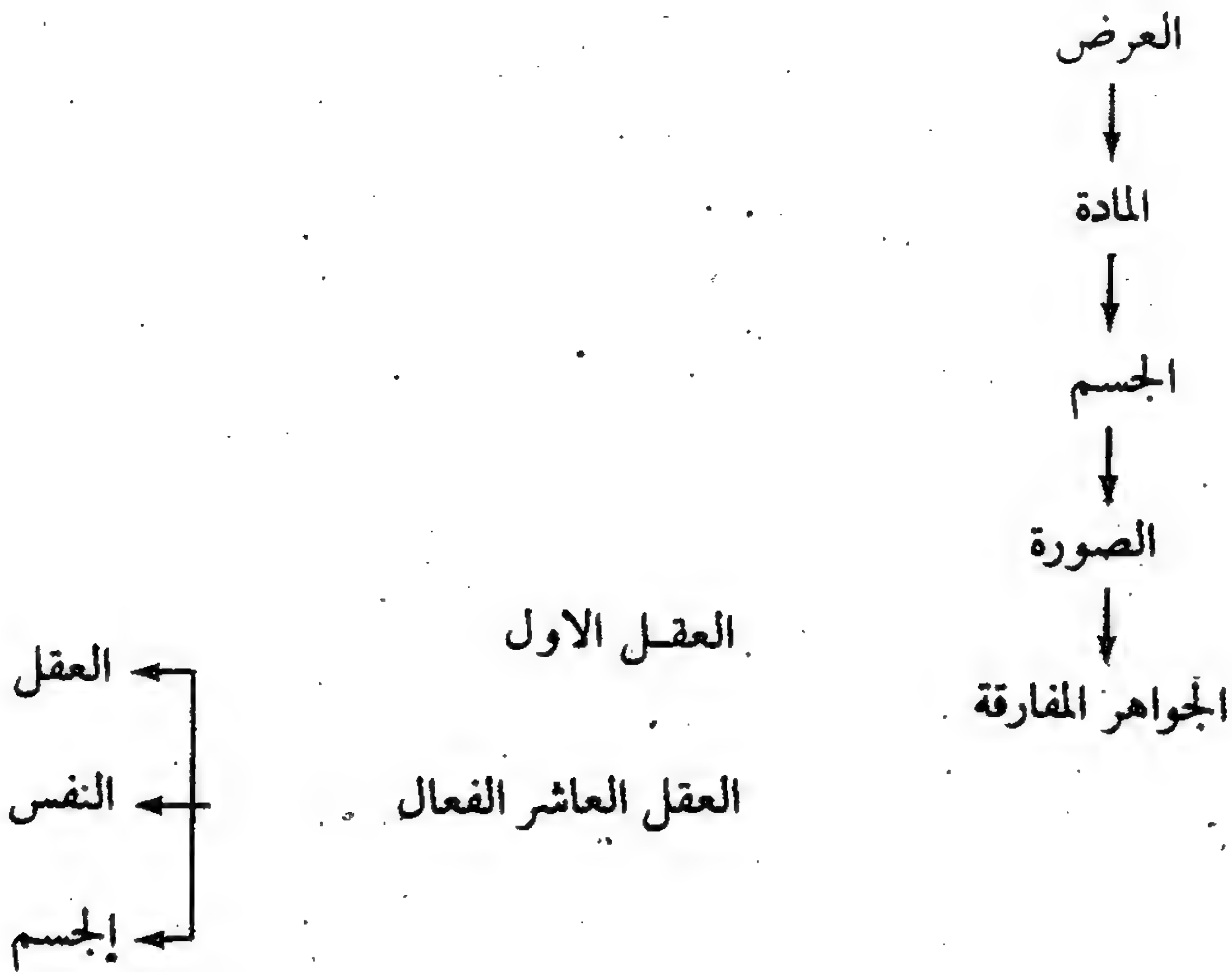
(2) الرسائل ، ج 2 ، ص 305

(3) الرسائل ، ج 1 ، ص 306-308

ذهب مذهبا وتصوره وتحقق به ، صارت اخلاقه وسجاياه مشاكلة لمذهبه واعتقاده ، لانه يصرف اكثر همّه وعنايته الى نصرة مذهبه ، وتحقيق اعتقاده في جميع متصرفاته ، فيصير ذلك خلقا له وسجية وعادة يصعب اقلاعه عنها وتركه لها » .

ونجد في فلسفة ابن سينا مسألة وعي الحرية والمسؤولية تطرح نفسها من خلال مسألة الشر والخير : فالشر بذاته هو العدم ، والشر المطلق هو العدم المطلق ، والخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض النجاة ، (ص474) . ويلاحظ د . جميل صليبا : « ان سبب الشر اشتمال طبيعة الوجود على امكان وقوة ، وهذا الامكان الوجودي هو السبب في تولد الكثرة من الوحدة ، **الشر والخير** . لو كان العالم واجب الوجود بذاته لكان جوهرا بسيطا لا يشتمل على واحد من انحاء النقص . (انما في فلسفة ابن سينا اثنينية قائمة على معنى الوجوب والامكان ، الا ان تقهقر الامكان امام الوجوب ، يجعل هذه الفلسفة قريبة من **فلسفة وحدة الوجود** »(1) .

واذا استذكرنا مرتبية الوجود عند ابن سينا ، يغدو من السهل علينا فهم موقفه الاخلاقي ، لا سيما نظرية الخير والشر :



ان فلسفة الوجود السينوية مبنية على سلم قيم : فابتداء الوجود هو الاشرف وانتهاؤه، هو الاخس : « وكلما صعدت من الادنى الى الاعلى في مراتب الوجود ازدادت الخيرية ونقص الشر . فالصورة اكثر خيرية من الجسم ، والجواهر المفارقة اكثر خيرية من الصورة ، ولا تزال هذه الخيرية تتزايد صاعدة من جوهر مفارق

---

(1) تاريخ الفلسفة العربية ، ص238 .

الى آخر ، حتى تصل الى الخير بذاته اي الى الله تعالى ، وهو كما يقول ابن سينا سبب لكل خير ، بل هو خير مطلق وعشق مطلق »(1) . لكن من اين يتأتى الشر ؟ انه آت من طبيعة الامكان المندرجة في الكائنات ، واما وجوب وجودها المستمد من الله فلا علاقة له بالامر : « فالوجوب والخيرية متناسبان ، والامكان والشر متساوقان »(2) . ويلاحظ الدكتور صليبا (ص139) اذا كان هذا الخير يفيض عن الله على العقول المفارقة ، ثم يفيض عن العقول المفارقة على عالم الكون والفساد ، فمردّ ذلك الى ان اله ابن سينا كاله اخوان الصفا مبدع الوجود ومفيض الوجود » ويضيف : « ان الفرق بين معنى الخير والجود عند ابن سينا ان الشيء الواحد الحاصل في قابل اذا نسب الى المنفعل كان خيرا ، واذا نسب الى الفاعل كان جودا . . » . والحال فما هي حرية الانسان وما هي مسؤوليته طالما ان الخيرية من الوجوب والشر من الامكان ، وطالما ان التغير هو مصدر الشر ؟ ان سبب وجود الشر سينويا ، هو ان في طبيعة الوجود امكانا وقوة ، وان هذا الامكان الوجودي المندرج في طبائع الاشياء يولد الكثرة من الوحدة . ومتى اجتمعت الكثرة مع الوحدة ، والامكان مع الوجوب ، حدث الشر والفساد .

ويفترض ابن سينا ان الشر بذاته هو العدم ، لكن اليس العدم هو محض افتراض ، واذا كان كذلك فما هو اثره ـ الامكان ـ على اخلاقية النفس ؟ ان النفس تنتمي الى عالم الامكان ، والعالم كله أليس هو عالم امكانات ومتغيرات ؟ بلى ، والسعادة متداخلة فهي سعادة بدنية كما هي سعادة عقلية (روحية) ، ولا ينال الانسان خيره وسعادته الا بكمال النفس الخاص بها » . وهو ان تصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل »(3) .

ويرى ابن سينا ان حصول هذا الكمال متيسرّ للنفس الناطقة لانها قادرة على الاتحاد بالمعقولات التي تفيض عليها من المبادىء العالية .

ومن جهة ثانية فان ابا البركات البغدادي يذهب الى ان الفلاسفة اعتبروا النفس الناطقة التي هي نفس الانسان عقلا هيولانيا وعقلا بالقوة ، ومن شأنها ان تصير عقلا بالفعل عندما تتصور بصور المعلومات وهذه النفس ذاتها هي محركة للبدن . ويعتبر ابو البركات البغدادي ان النفس محل لما تعقله وتعرفه ، وان النفس الناطقة وحدة واحدة لا تقبل التقسيمات المفتعلة : « فالنفس هي واحدة ولكنها تختلف باختلاف افعالها ، فهي نفس حاسة من ناحية ادراكها لما هو غير جسم لا مادي اي مجرد صور خالصة من الهيولي ، اي للنفس اتجاهان : اتجاه الى اسفل (الى المحسوس) واتجاه الى اعلى (الى المعقول) » . ويرى ابو البركات البغدادي : « انه لو كان للابدان الكثيرة نفس واحدة يسمونها نفسا كلية لما اختص كل فرد بفعل دونه

---

(1) د . جيل صليبا ، دراسات فلسفية ، ص136 .
(2) المرجع السابق ، ص137 .
(3) المرجع السابق ، ص146 .

الآخر ، ولا تميز عنه بحال ، فكان اذا حزن شخص من الناس لحزن الآخرون ، وكذلك يقال في الفرح والسرور وباقي الافعال والاحوال من حيث انها تعود الى هذه النفس . وينكر ابو البركات كثرة النفوس في البدن الواحد ويخلص الى ان لكل بدن نفسا واحداً ، وليس للابدان الكثيرة نفس واحدة ، ولا النفوس الكثيرة تجتمع في بدن واحد . وهكذا تثار مسألة كمال النفس في البدن بالمعقولات او عدم كمالها : « فان كملت كان انفصالها من جملة كمالها وتمكنها من افعالها لزوال عائق القصر عنها ، وان لم تكمل كان موتها في مفارقتها . وكذلك الانسان لكمال انسانيته فهو واحد في المعقول ولكن ليس في الوجود شخص انسان يجتمع فيه كمال الانسانية ، فاذا كان الوجود قد اوحد النوع بكماله ـ والنوع اشخاص كثيرة ـ فكماله متفرق في اشخاصه»(1) .

لكن محي الدين بن عربي في رسائله ، نظر الى المسألة نظرة مختلفة : فلا خير ولا شر ولكن وجود (منزل القطب ، ص2) واعتبر في حلية الابدال (الرسائل) ان الحكم نتيجة الحكمة ، والعلم نتيجة المعرفة ، فمن لا حكمة له لا حكم له . اي ان الذي لا يعي حريته المسؤولة ، لا يعي تدبيره السياسي والاخلاقي . ولقد كشف ابن عربي في رسالة الانوار (ص15 ، الرسائل) عن ثلاثة انواع اخلاقية : الاخلاق الرحمانية/ الاخلاق القهرية/ الاخلاق الالهية .

وفي تهافت الفلاسفة ، عالج الغزالي مسألة النفس والاخلاقية باعتبارها دينية واخلاقية معا . فقال : (ص211) منتقدا الفلاسفة القائلين بعدم معرفة الله للاشخاص وللاجزاء : ان زيدا مثلا لو اطاع الله تعالى اوعصاه ، لم يكن الله عز وجل عالما بما يتجدد من احواله ، لانه لا يعرف زيدا بعينه ، فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم تكن ، واذا لم يعرف الشخص ، لم تعرف احواله وافعاله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه ، انما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا ، كليا لا مخصوصا بالاشخاص . بينما يعتبر ابن سينا ان الانسان بذاته مستعد للسعادة ، وان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ، يرى الغزالي ان الفلاسفة يمكن تكفيرهم في زعمهم ان علم الله لا يطال الجزئيات الحادثة . وفي المقابل يقرر ابن طفيل ان النفس التي تبلغ مرتبة ادراك الوجود الاول في حياتها ستعيش في الآخرة في الم وعذاب لانها لم تستطع ادراك الله . . . وهو بذلك يؤكد على بقائها شيمة النفس العارفة والمدركة التي ستحصل على السعادة الكاملة في الآخرة . ان مذهب ابن طفيل مذهب اخلاقي ضد الغزالي وابي البركات البغدادي ، ولا يتوافق مع مذهب القائلين بخلود النفس العارفة وفناء النفس الجاهلة . النفس عنده تستمد بقاءها من جوهر وجودها (التعالي) ، وعند الفلاسفة تستمد بقاءها من معرفتها (تلازم النفس والمعرفة) .

واخيرا ، فان ابن رشد انتقد الاسس الكلامية لفلسفة الاخلاق ، فلاحظ ان علماء الكلام قالوا ان الخير مصدره ارادة الله ، وان الله تعالى لا يريد الخير ، لسبب قائم بذاته (وجوبية الخير) ، سابق لارادته بل

---

(1) المذهب الاشراقي للدكتور محمد شرف ، ص49-43 .

لمجرد ارادته . وقالوا ايضا ان الفاطر قادر على الجمع بين النقائض وانه يدبر الكون بدون قيد او شرط ، اي انه يدبره بحرية مطلقة . فردّ عليهم ابن رشد معتبرا ان الانسان ليس حرا باطلاق ، ولا هو مطلق دون قيد ، اي ان الانسان بين التخيير والتسيير ، بين الحرية والمسؤولية ، يتدبر سياسة سعادته وخلاصه .

وهذا معناه ان الحرية تكمل في نفس الانسان ، وتبقى مشروطة التغير والتطور : فالعلة المؤثرة في اعمالنا كائنة فينا ، اما العلة العرضية فخارجة عنا ، لان ما يجذبنا مستقل عنا وناشيء عن قوانين الطبيعة والكون والتطور . وينبّه ابن رشد الى ان آيات قرآنية كريمة وصفت الانسان بالحرية تارة ، وبالعبودية (الجبرية) للفاطر تارة ، كما وصفته بالقدرة على التصرف الحر المسؤول ، وبالتحكم في تصريف اعماله ، اي ان النفس مسؤولة اخلاقيا . ولقد رأى ابن رشد ان الموقف الوسطي القائم على « التحكم بالاعمال » هو ما بين القدرية والجبرية ، والى هذا يشير في مناهج الادلة حين يوضح ان « **المادة الاولى قابلة للتشكل بالمتناقضات . كذلك للنفس قوة تقرير مصيرها حيال مختلف الشؤون فهي بذلك حرة** ، الا ان حريتها ليست تابعة لهواها ولا حادثة عرضا ، لان القوى الفاعلة في الكون مسؤولة عن نظامه ، وليست خلّتها عدم المبالاة بسير الامور . والمصادفات لا وجود لها في عالم المؤثرات »(1) .

ملحق : (مساهمة في دراسة مفردات الاخلاقية العربية *

M. ARKOUN: Essai sur la pensée islamique, P.P.319-328 .

اولا : احصاء المفردات الاخلاقية في تهذيب الاخلاق لمسكويه :

أ ـ وصف تطوري للمفردة الاخلاقية :

ان التدقيق بالمفردات المحصية يسمح برسم حدود المجال المعجمي المؤتلف حيث تكون الوحدات الدلالية اما كلمات واما زمرا فرائدية او سلاسل فرائد .

الكلمات :

قطب الخير	**قطب الشر**
فاعل	منفعل
نشاط	كسل
نفس ناطقة	بدن/ جسم
صداقة	عداوة
محبة	بغض
مشاركة	انفراد

(1) محمد لطفي جمعه : تاريخ فلاسفة الاسلام ، ص170 .

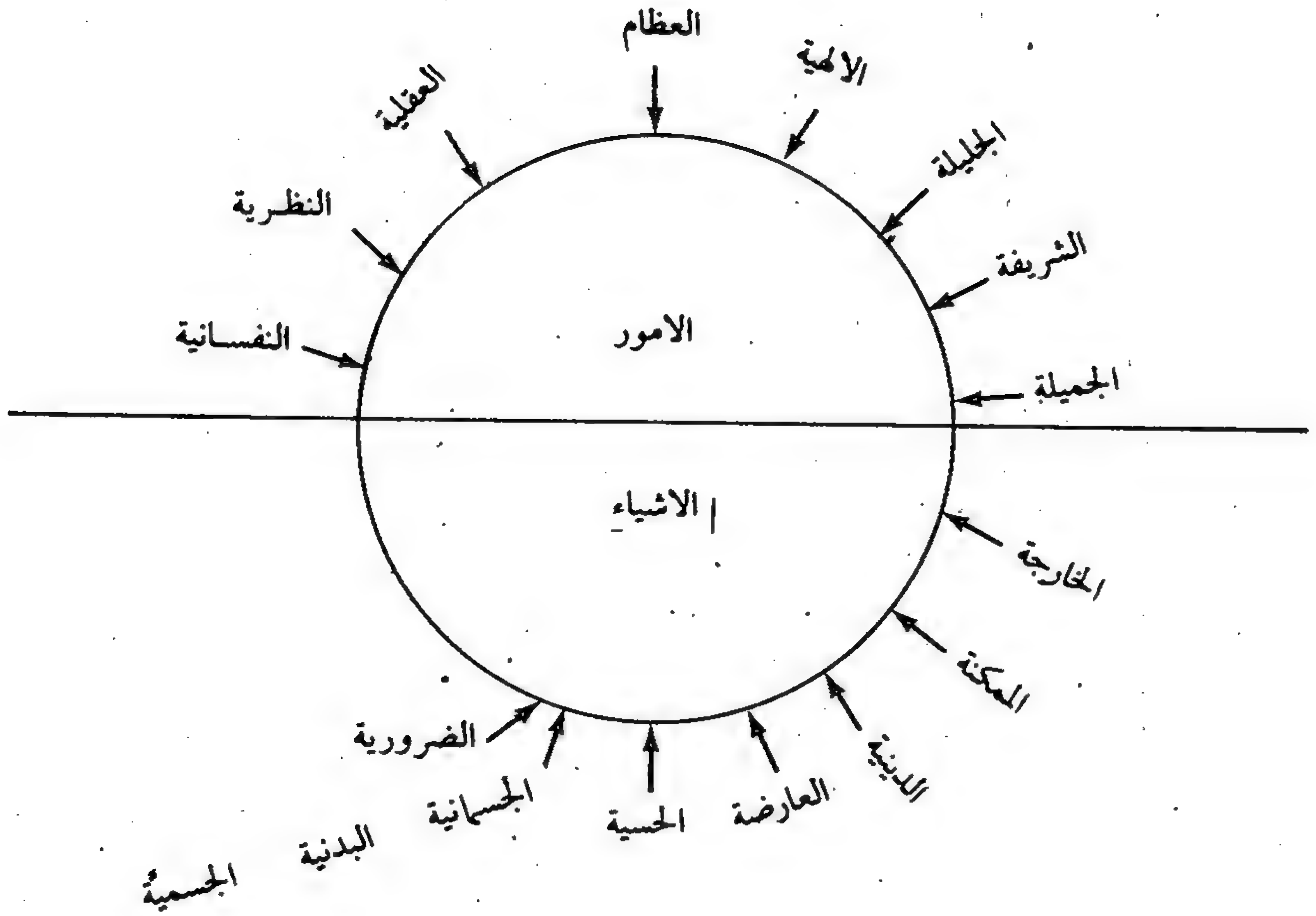
خير	شر
جدّ	آفة
ثقة	غدر
صبز	انقطاعات
شجاعة	خوف
عشق/ تشوق	اهواء
أدب	اهمال
اجماع/ الفة	اختلاف/ منافرة
ذات	عرض
جودة/ فضل	رداءة/ رذل
وجود	عدم
صورة	هيولى / مادة
ربح/ فوز	خسر/ هلاك
كون	فساد
جود/ سخاء/ حرية	بخل
علويّة	سفليّة
انسانية	بهيمية
سرور	حزن
عدل	ظلم
حر	مستعبد
نور ـ ضوء	غموض
حلم	هيجان/ ثور
وسط	اطراف
طبيعة/ طبع	تكلف/ تصنع
شرف	خساسة
طاعة	عصيان
نظام	فوضى
بقاء	بطلان

كمال	نقصان
لذّة	ألم
نسبة	اضطراب
Proportion	Disproportion
طهارة/ صفاء	نجاسة/ دنس/ كدر
جزاء	عذاب
شكر	كفر
سنّة	استباحة
حكمة	جهل
صحيح	فاسد
بسيط	مركّب
ثبات	تغير/ تنقل
قوام/ كفاية	فضول
عفّة	افراط
وحدة	كثرة
حق	بطلان
تمدّن	توحش
رأى/ بصر	غشاوة

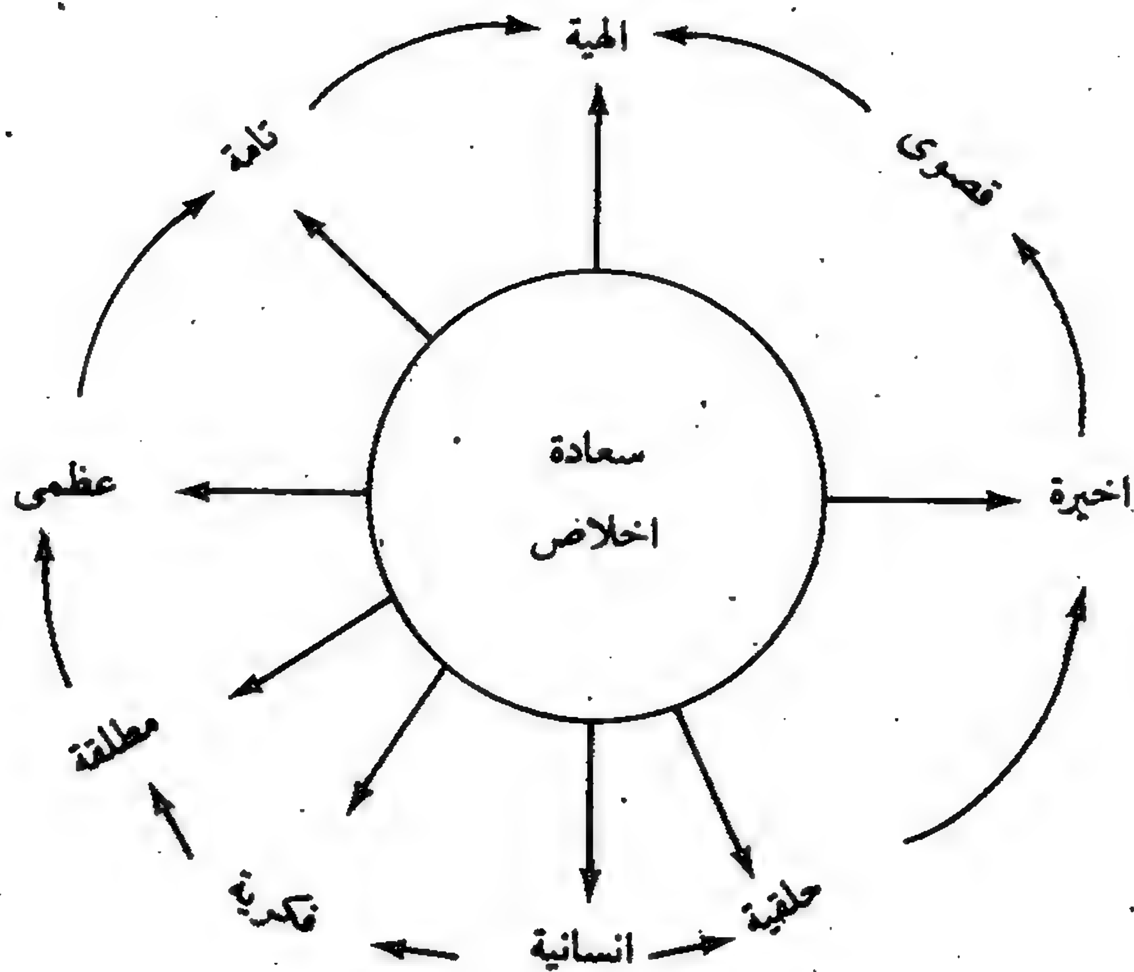
ليس لهذه الاحصائية الا قيمة الدليل ، فهي تساعد على قياس اهمية المتقابلات في الوظيفة الخاصة بالمقررات الاخلاقية .

2) **زمر الفرائد** : (من تهذيب الاخلاق)

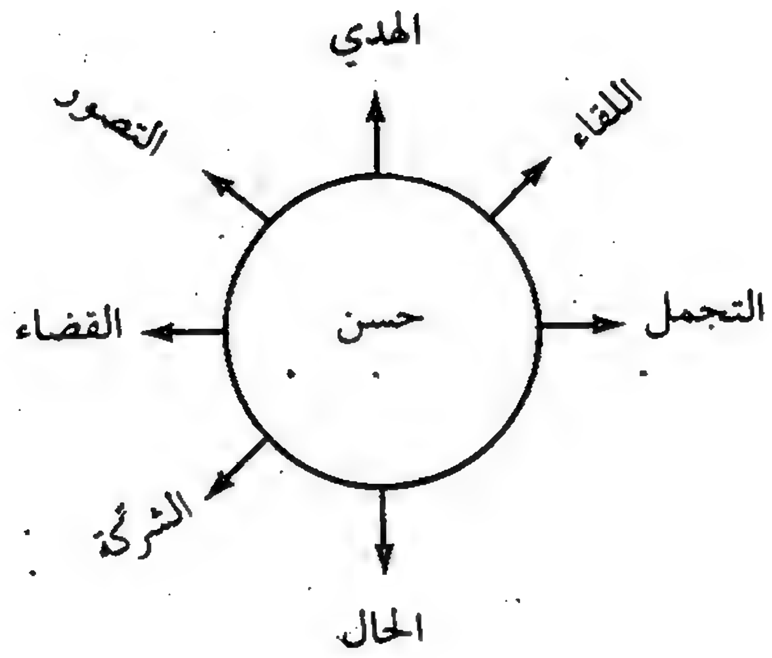
أ) اذا اخذنا مفردة (الامور/ الاشياء) نجد انها تستقطب زمرا فرائدية متقابلة (الحقائق العليا/ الحقائق السفلى) .



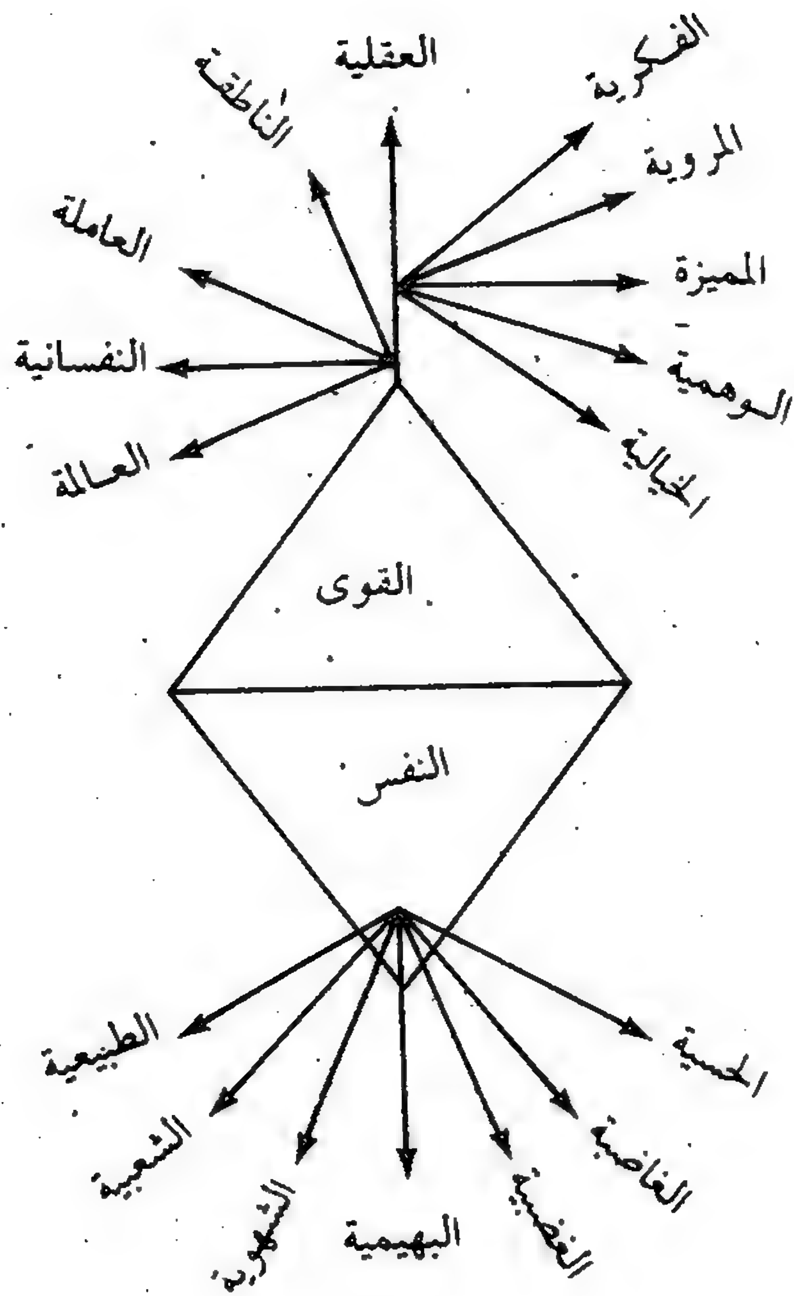
ب) اما مفرد السعادة فانه يؤلف الزمر الاخلاقية التالية :



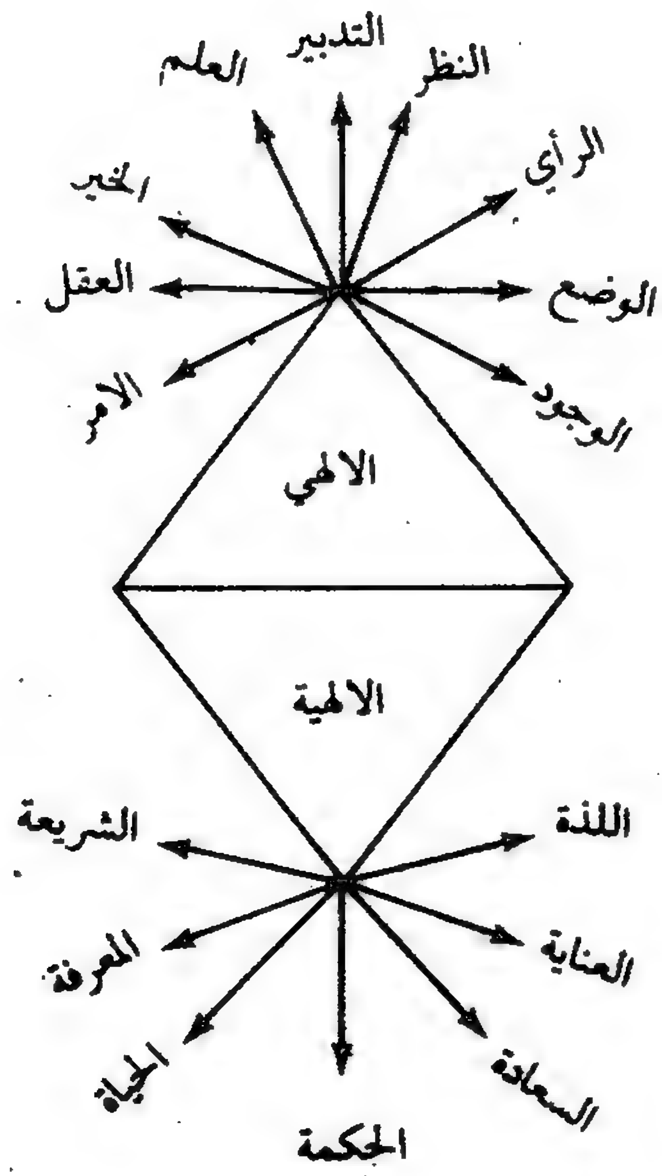
ج) مفرد حُسْن :



د / القوى/ النفس



هـ ـ الصفات : الالهي/ الالهية



3) السلاسل الفرائدية

من علاقة الدّال / المدلول الى ثبات الدلالة :

الأعلى	الأدنى	الطاهر	النجس
فضل	خساسة	طهارة	نجاسة
فضيلة	خسيس	محض	دنس
تفاضل	دناءة	صفاء	كدورة
شرف	دنيء	نقاء	كدر
علوّ	دراكة	تنقية	نجس
سموّ	نقص	نظيف	وسخ
عظم	ناقص	خلاصة	
ترقّي	سقوط		
تدرّج	اسفل		
تفاوت	سفلي		
منزلة	حطّ		
رتبة			
درجة			
اجل	اعظم		
اعلى	اكمل		
اشرف	اتم		
ارفع	افضل		
ارفع	افضل		
اصلح	انفع		

الحياة المدنية

التمدن

تمدن
مدينة
انس
مؤانسة
مجالسة
مداخلة
صحبة
رفيق

الفة

معاشرة
اجتماع
مجاميع
تدبير
نظام

العدل

عدل
انصاف
قسط
مساواة
نسبة
تأليف
وسط

الحياة الوحشية

التوحش

تفردّ
اعتزال
توحش
زهد
هرج
تخريب
فوضى
همج
جهل
عدم

الظلم

جور
بغي
ظلم
تغلّب
مغابنة
غش
غدر
اعتزاز
تفاوت
اضطراب

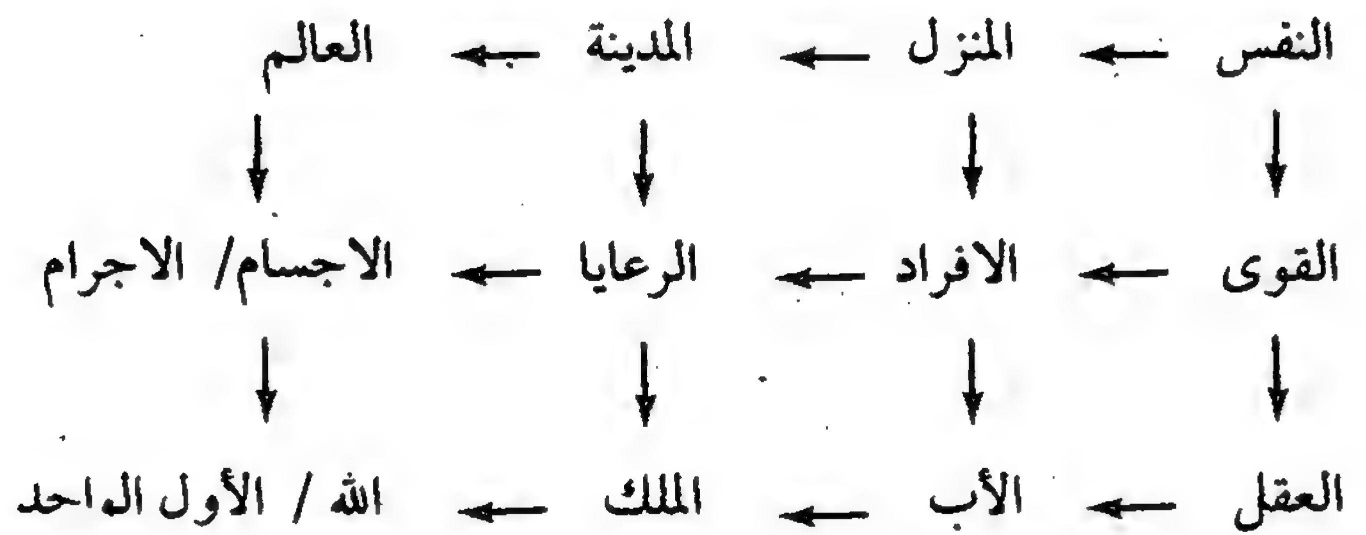
البقاء	**الزوال**
ابدية	باطل
ازلية	زائل
سرمدية	حركة
باق	تغير
مقيم	انحلال
معيد	سيلان
دائم	تبديل
ثابت	تحويل
نقض	
تلاشي	

السرور	**الكدور**
سرور	حزن
غبطة	خوف
فرح	جزاء
ابتهاج	خسران
بشاشة	هلاك
سعادة	زعارة
فوز	شكاسة
فلاح	شراسة
نجاة	حيرة
رؤيا	غمّ
شهادة	خائب

ثانياً : بنية التوازي بين ثلاثة عوالم :

النفس ← المدينة ← العالم .

(في المباحث الاخلاقية اضيف عالم رابع بين النفس والمدينة هو (المنزل) :



التدبير

الاعتدال   **المودة / المحبة**   **الالفة / التعاون**   **النظام / العدل**

4/14 الاخلاق والفلاسفة

بعد محاولتنا تقصي العلاقة بين النفس والاخلاقية ، ننتقل الى فلسفة الاخلاق ذاتها . فكيف فلسف العرب الاخلاق ، وما هي معايير التمييز بين السلوك الفلسفي والسلوك العلمي ، وما هي صلات الاعتقاديات بالاخلاقيات ، وأخيراً هل هناك اخلاقية خاصة بالفلاسفة . ان هذا الفصل ، بما هو متمم للسابق ، سيحاول بدوره ، ان يفتح باب النقاش حول مستقبل الفلسفة الاخلاقية عند العرب .

ان تصنيف الفلاسفة للعلوم جعلهم يضعون معايير للاخلاق والمعرفة والتاريخ والمناهج . وحتى نتبيّن صلة المعيارية بالاخلاق(La Critériologie et l'éthique) سنتناول باختصار شديد المعايير التالية :

1 ـ المعيار المعرفي : قوامه تصنيف العلوم ، وهذه علوم حكمية وعلوم مليّة .

2 ـ المعيار المنهجي : قوامه الرأي والقياس ـ والعلوم الملية الاربعة : الحديث ، الكلام ، الفقه ، اللغة. ولا ندري لماذا تقحّم اللغة في العلوم الملية .

3 ـ المعيار التاريخي : يرشدنا الى ان مكانة الدين بالنسبة الى الملك ، هي مكانة الاساس بالنسبة الى البناء (العلم بالعمل / العمل بالعلم) .

4 ـ المعيار الاخلاقي : اساسه ردّ المعرفة الى الايمان ، وبالتالي اقامة القراءة والكتابة على مثلثة ثقافية في سبيل رفعها الى مستوى القصد الديني ، وعلى علمنة للدين في سبيل وضعه في متناول الوجود التاريخي وخدمته .

ان مقاربة المعيار الاخلاقي والمعيار التاريخي تجعلنا نتساءل عن صلة الوحي (المعرفة ايمان) بالتاريخ : فاذا كان الوحي مجموعة تعاليم متكيفة مع طبيعة الانسان وظروفه السياسية ، فان التاريخ يكون مكان تحقق المقاصد الربّانية وفقاً للسيرة المحمديّة الأولى . وعليه فان المعيار التاريخي هو الذي يسمح لنا بان نتبيّن الفرق بين منظومة النماذج والقواعد الاخلاقية التي يقدمها الدين وبين مسالك الناس الواقعية . واننا ازاء النبي العربي الذي جاء لاتمام « مكارم الاخلاق » ، لا يسعنا الا ان نلاحظ اهمية الاخلاق في المعرفة ، واهمية (الايمان ـ التصديق) في تحقيق السلوك المعرفي ذاته . ولقد اشتهر كبار الصحابة بالزهد الاخلاقي ،

كما برز الزهد كموقف سياسي معارض ، كرفض للاتجاهات المفرطة في البذخ والاسراف الشهوي ، وتميّز كتعبير اخلاقي ، كمعيار للاحتجاج السلبي على واقع المظالم الاجتماعية .

وأخيراً ، فلا بد ان نلاحظ ان الزهد كان نواة للتصوف : الزهد غاية صوفية (مقام) ، وليس وسيلة صوفية (حال) ، فكيف ارتسمت معالم الفلسفة الاخلاقية العربية ؟

اعتبر المعتزلة ان الانسان قادر على التمييز عقلاً بين الخير والشر قبل ورود السمع ، فعارضهم الاشاعرة بنظام اخلاقي قائم على الاعتقاد بالارادة الالهية المطلقة : فالخير ما امر به الله ، والشر ما نهى عنه[1] .

ويتساءل د . احمد محمود صبحي[2] : وهؤلاء الفلاسفة الذين شغفوا بارسطو ما بالهم قد تأثروا به في كل ما كتبه كالالهيات والطبيعيات والمنطقيات ، ولكنهم اعرضوا عن الاخلاقيات ـ باستثناء مسكويه ؟

الواقع ان فلسفة الاخلاق هي من ابرز الدلائل على استقلالية الفلسفة العربية واصالة جذورها وتطورها ، وبالتالي فان هذه الفلسفة ستكون ذات شأن في مستقبل الفلسفة العربية . ذلك ان صلة الاعتقادي بالاخلاقي ، او صلة الايمان بالسلوك ، تشكل محور الشخصية العربية المتحركة بين المحظورات الدينية وبين مكارم الاخلاق . والسؤال الفلسفي : ما هو مصدر الأخلاق كسلوك ، يجاب عنه : « ليست الاخلاق مجرد سلوك يمارسه الانسان ، وانما لا يصدر السلوك إلا عن اعتقاد ، فالايمان القلبي هو الذي يحرك الارادة ، والارادة تحرك السلوك ، فأصول الاعتقاد عند مفكري الاسلام ـ على اختلاف مذاهبهم ـ تسبق العمل سبقاً زمنياً وعقلياً ، اذ كيف تمارس العبادات دون ان يسبقها ايمان »[3] .

وهذا معناه اسناد الشرعيات العملية الى الكلاميات الاعتقادية . فهل هو الحال كذلك ؟ لا شك ان المشكل الاعتقادي ينعكس بشدة على الاخلاق ، الا ان الفلاسفة العرب لم يجعلوا الاخلاق مجرد مسألة اعتقادية ، دينية . فمنهم من اعتبر ان الموضوعات تكون محل ايمان في الفكر الديني لغير ضرورة اخلاقية ، واوضح القاضي عبد الجبار المعتزلي رأيه في اسناد الحقيقة الى الاعتقاد ، معتبراً ان اعتقاد المعتقد لا يؤثر في ما عليه المعتقد ، لانه لو اثر في ذلك لوجب ان يكون المعتقد على الصفة التي يختص بها اعتقاد المعتقد ، ولوجب ان يكون اعتقاده موجباً لكونه كذلك ، وهذا يوجب ان يكون الله تعالى موجوداً ومختصاً بسائر ما هو عليه من جهتنا اذا اعتقدنا كونه كذلك ، وهذا يوجب انه اذا اعتقد المعتقد في الشيء جوهراً سواداً ، ان يحصل بهذه الصفة ، وذلك بيّن فساده[1] . ان النظر في الواقع يلازم العمل ، والاعتقاد يساوق السلوك ، فمن اين

---

(1) د . ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص293 .

(2) الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي ، دار المعارف بمصر 1969 ، ص9 .

(3) المرجع السابق ، ص27 .

يصدر الاعتقاد ، ويتقدّم الايمان المعرفة ، وتصبح الاخلاق مسألة اعتقادية لانتاج المجتمع في ارقى تطوراته الثقافية والفلسفية ؟ لقد اعتبر أرسطو العلم الاخلاقي من العلوم العملية ، والفلاسفة العرب لم يقصرّوا في فلسفة الاخلاق . فقد استدلّ المعتزلة على العقائد السمعية بالادلة العقلية حصراً ، حين وضعوا النظر العقلي فوق النص النقلّي ، معتبرين ان العقل مصدر المعرفة الدينية ، وبالتالي هو مصدر الوعي الاخلاقي . فقالوا ان الأحكام الشرعية واجبة عقلاً ، وان الشرع تابع والعقل متبوع ، وان العقل هو الذي يستدل على حسن الأفعال وقبحها ، فهو بالتالي مصدر الأحكام الأخلاقية وتقوم فلسفة الاخلاق عند المعتزلة على التواصل الجدلي ما بين اعتقادين اساسيين هما التوحيد والعدل/ الوجود والعقل ـ حيث ان العدل المطلق يجب ان يسود صلة الله بالانسان . والعدل في لغة العرب هو ما قام في النفوس انه مستقيم » . وهو معتزلياً : « ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة » (المرجع السابق ، 46) . فحدّدوا العدل انه : وضع الشيء موضعه ، وهو التصرّف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم . والمحصّلة الأولى التي تبلغها في هذا المبحث عن فلسفة الاخلاق هي ان المعتزلة فسرّوا جميع افعال الفاطر من حيث صلتها بالمفطور ، في ضوء فهمهم للعدل والحكمة ، بينما فسرّها الاشاعرة في ضوء القدرة والارادة . وهذا معناه ان التفسير المعتزلي يؤدي الى موقف اخلاقي ، فلسفة اخلاقية ، وان التفسير الاشعري يؤدي الى موقف انطولوجي ، الى فلسفة وجودية .

ان المعتزلة لا يقلّون مصداقية في دفاعهم عن الاخلاق الاسلامية ، عن التيارات الاسلامية كافة ، ولا سيما الأشعري منها . ولكنهم سعوا بوجه خاص الى عقلنة الاخلاق ، عقلنة الاعتقاد ، دون الوقوع في المثلثة . فالمعتزلة لم يواجهوا تيارات اسلامية وحسب ، بل واجهوا ايضاً اعتقادات وديانات معارضة للاسلام ذاته ، وكان عليهم تفسير موقفهم الاخلاقي تفسيراً فلسفياً . فاعترفوا بوجود الشر ، ونفوا عن الفاطر ارادة الشر الخلقي ، مؤكدين حرية الانسان ومسؤوليته عما يفعل . ثم وضعوا نظرية اللطف الالهي اللازمة عن العناية الألهية ، لأن الله ، برأيهم ، حين خلق في البشر الشهوة للقبيح والنفور من الحسن وركّب فيهم الاخلاق الذميمة ، قد اوجب عليهم ، اكمال العقل ونصب الادلة والقدرة والاستطاعة حتى يفعل بهم ادعى الأمور الى فعل ما كلفهم به ، وازجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذي نهاهم عنه (الجبائي ، المرجع السابق ، ص62) . فما هو اللطف الالهي اذن ؟

أ) ليس هو الجاء الى الصلاح :

اذا كانت الشهوة غير مضطرة الانسان الى فعل القبيح وليس ابليس مكرهاً اياه على الضلال ، فان اللطف الالهي غير ملزم على العمل ، انه حالة يكون المكلّف عندها اقرب الى اختيار الطاعة وليس فاعلاً لها لا محالة اذ يصح ان يعدل المكلّف عن اختياره لسوء تدبيره ، اما اذا حدثت الطاعة بموجب اللطف سمي ذلك توفيقاً ، ولكن التوفيق ليس مصاحباً لكل لطف ، وكما ان الآلات والدواعي التي تمكن من الفعل ليست موجبة له فذلك القول في اللطف ، انه لا يتنافى مع حرية الارادة اللازمة

للمكّلف . . (ص 65) . **ان اللطف لا يجيء الانسان الى الصلاح ، ولكنه تمكين الانسان من الخير وتقوية الدواعي اليه** (ص 66) .

ب) **انه اكمال العقل** :

- يجب على الانسان **النظر المؤدي** إلى المعرفة ، ويستقبح منه الاعتقاد السابق على النظر ، لأن مثل هذا الاعتقاد لا يكون في الأغلب الا جهلاً .

ج) **اللطف والتكليف** :

- بمقتضى العقل يميّز المكلّف بين خير الأعمال وقبحها . ويلزم بالشرعيات من حيث هي الطاف في العقليّات . **فلا مجال للفصل بين ارادة التكليف وارادة اللطف ، فالداعي الى التكليف هو الداعي الى اللطف** .

وليس التفريق بين العقليات والسمعيات مبرراً للفصل بين الاخلاق والايمان ، بل لتوكيد الذاتية بينهما : « اذا كانت العقليات انما تجب لذاتها او لصفات تخصها بينما تجب السمعيات لانها تؤدي الى الحسن ولكونها لطفاً فذلك لا يعني ان تقل درجة الالزام في الشرعيات عنها في الفعليات » (السابق ، ص 72) .

ان الهداية بارسال الرسل ككل القيم الاخلاقية مطلقة لدى المعتزلة لا ترتهن باي شرط الا بحرية ارادة الانسان . .

مفهوم التوبة والثواب والعقاب :

ليست التوبة لفظاً بل هي ممارسة الندم على المغصية من حيث كل معصية والعزم على عدم العودة اليها .

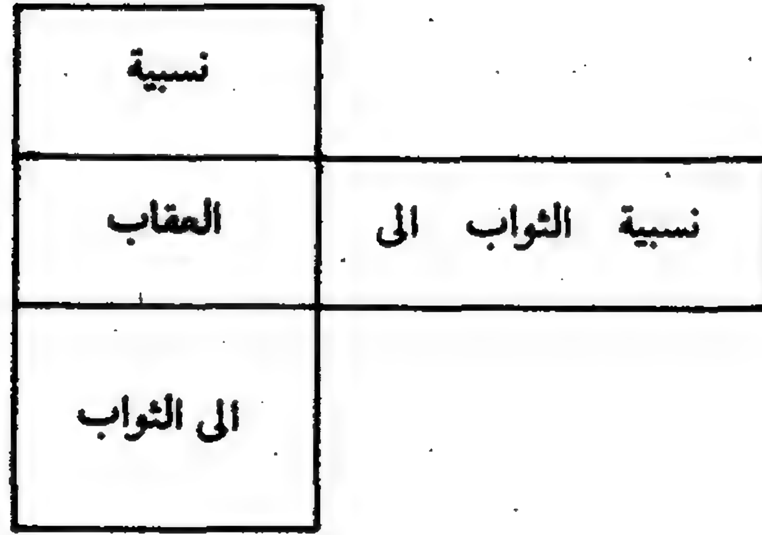
شروط المعتزلة في التوبة :

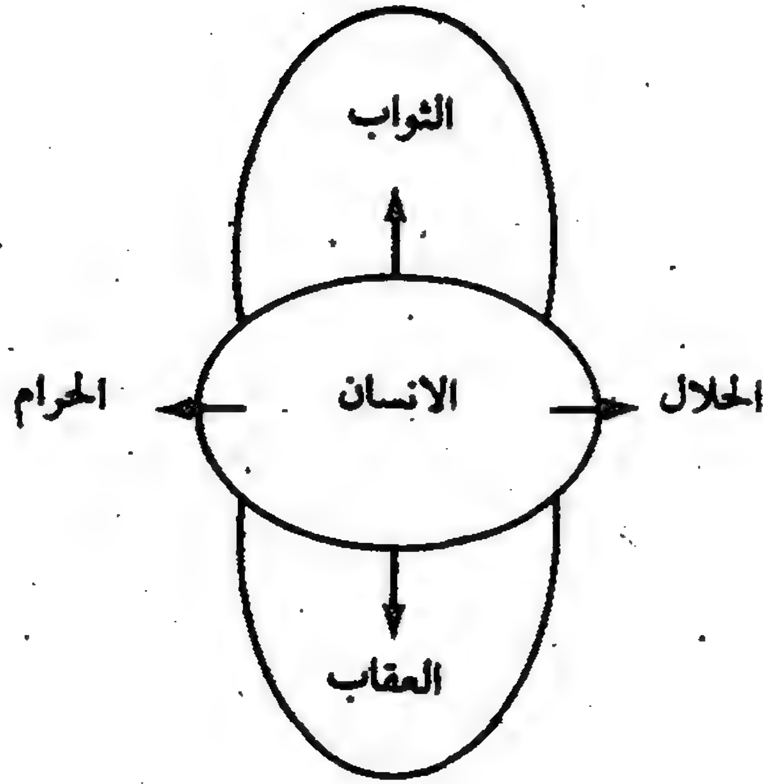
أ) رد المظالم

ب) عموم التوبة جميع الاوقات والذنوب .

التوبة ذات مضمون اخلاقي عندهم ، فهي لا تصحّ عن ذنب مع الاصرار على قبيح آخر يعلمه التائب قبيحاً او يعتقده قبيحاً .

ان الثواب يستحق على سبيل التعظيم والعقاب يستحق على سبيل الاهانة . وهكذا فان علاقة الثواب والعقاب علاقة تناسب : « ولما كان الثواب والعقاب دائمين وكان الجمع بينهما محالا فاستحقاقهما معا يكون محالا ، ولا يقال يثاب تارة ويعاقب اخرى ، لان المثاب يكون حال كونه مثابا خائفا من انقطاع الثواب وذلك يورث الحزن . . فمن الكبائر والفواحش ما يحبط لدى المعتزلة صالح الاعمال ، كما تحبط الردة سابق الايمان . . . » د . محمود صبحي ، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي / ص 88 » .





ان العقل يصل الى معرفة الله قبل ورود السمع ، اذن لا عذر للمشرك في شركه . وفي المحصلة نقول ان بنية النظرية المعتزلية في الاخلاق هي : الاستحقاق ــ التوبة ــ المحابطة ــ الخلود في النار للاشرار ــ وتعارض الكفار ــ المؤمنين .

لكن ذهاب الاخلاق هل يذهب بالايمان وبالعكس ؟ هذا يجعلنا نسأل : ما هو الايمان ؟

للايمان عدة دلالات ابرزها :

أ) الايمان اسم لعمل القلب او الجوارح او لمجموعها .
ب) جهم بن صفوان يقول انه اسم لعمل القلب اي اسم للمعرفة .
ج) الاشاعرة يقولون انه تصديق القلب
د) الايمان يكون لعمل الجوارح (اي القول) : مذهب الكرامية .
هـ) الايمان يكون لسائر الأعمال (وجوب فعل الواجبات واجتناب المحظورات) : الجبائيين .
و) الايمان هو فعل الطاعات بأسرها فعلاً واجباً : ابو الهذيل والقاضي عبد الجبّار

ز) الايمان هو الترك اولاً (من لم تنهه صلاته عن الفاحشة ليس مؤمناً) : النظّام
ح) الايمان ليس مجرد ترك المحظورات والقبائح بل يقتضي العمل (المعتزلة عامة) .

ان الفلسفة الاخلاقية تحدد مسأليتها بالسؤال : ماذا ينبغي ان يكون عليه الانسان من حيث هو انسان ؟ ماذا يجب على الانسان العاقل من حيث هو مكلّف ؟ ولكن كيف هو الانسان الاخلاقي ؟

خلط الاعتقادي والاخلاقي :

ماذا يجب على المكلّف ان يعرف من الله ؟ انه تجب عليه معرفة توحيده . . ثم عدله : « ان الغاية من الخلق التكليف بقصد التعريض للثواب والمنازل العالية . » فلا قيام للاخلاق دون معرفة الله ومن ثم يتعذر كل فصل بين الاخلاق وبين اساسها الميتافزيقي . . ان جل اهتمام المعتزلة في المعرفة انما ينصب على المعرفة المتصلة بالسلوك او الاخلاق كما ان اهتمامهم بالعقل انما يتركز في الجانب العملي منه .

ولكن هل المعرفة ملجئة الى العمل بالضرورة ؟ هذا يوصلنا الى طرح مسألة : مصدر الالزام الخلقي وطبيعة القيم الاخلاقية . .

ان الاتجاه العقلي في الاخلاق يقول بتلازم الخير والشر في طبيعة الأفعال . ولقد استبدل المعتزلة في وصف الأفعال بالخير والشر» لفظي الحسن والقبح لانهما ادق في التعبير عن الاخلاقية . ان اعتبار الأفعال الخلقية حسنة او قبيحة لذاتها يعني اعتبار الاحكام الاخلاقية مطلقة (في القصاص يحسن القتل ، وفي حالات الضرر يقبح الصدق) فماذا يقال اذن في امكان تغيير الاحكام ، ونسبية القبح ؟

ان المعرفة وحدها لا تكفي للاقدام على الفعل الحسن . صحيح ان المكلف يلزمه المعرفة والنظر ، ولكنه يلزمه العمل بعلمه ومعرفته . المعرفة غير ملجئة الى الفعل (برأي المعتزلة ما عدا الجاحظ الذي وحد بين المعرفة والفضيلة) ، ولو كانت كذلك لفقد الانسان حريته في الاختيار . ويميز المعتزلة بين حال المكلف فيما يفعله : الواقعية ما هو كائن ؟

وحال المكلف فيما ينبغي فعله : المعيارية ما يجب ان يكون .

ومن جهته ، نظر الفارابي الى علم الاخلاق بوصفه علماً يضع القوانين الاساسية التي ينبغي للانسان ان يسير عليها في سلوكه . ويؤكد الفارابي ، في الخط المعتزلي ، ان العقل يستطيع الحكم على الفعل بانه خير او شر ، وبالتالي فان العقل هو الذي يضع قواعد السلوك الانساني . ولهذا فان نظرية السعادة (الخلاص) الفارابية هي نظرية اخلاقية في جوهرها ، وهي سعادة العقل (راجع اهل المدينة الفاضلة ، ص43) :

« والسعادة هي ان تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها الى مادة ، وذلك ان تصير في جملة الاشياء البرئية من الاجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وان تبقى على تلك الحال دائماً ، الا ان مرتبتها تكون دون مرتبة العقل الفعّال » . والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، هي بلوغ

الفضائل بتجاوز النقائص : فالفضائل هي الأفعال الارادية هي التي تنفع في بلوغ السعادة وهي الأفعال الجميلة . اما النقائص فهي الأفعال التي تعوق عن السعادة ، وهي الشرور والافعال القبيحة . ان السعادة تعني في فلسفة الاخلاق الفارابية ، ارتقاء النفس من حالها الادنى حتى الروح المقدس ، / الروح الاتصالي بالاعلى / حيث يتواصل الانسان والعقل القدسي (الفعال) وهي عند المتصوفة سعادة توحدية

الفارابي :	الاتصال ← السعادة
الحلاّج :	الاتحاد ← الحلول

ويلاحظ الدكتور ابراهيم مدكور ان نظرية السعادة الفارابية تخضع خضوعاً كبيراً لنظرية الخير الأسمى الارسطية (الاديمونيا) ونظرية الجذب الافلوطينية (الاكتاسيس). (في الفلسفة الاسلامية ، ج 1 ، ص 48) . ويضيف : العرفان هو السعادة ! غاية السعادة ليست الا مجرد اتصال بين العبد وربه . واما الاتحاد المزعوم الذي يقضي بان يندمج الخلق في الخالق فغير مقبول عقلاً ، لانه يستلزم ان يكون الشيء واحداً ومتعدداً في آن واحد (المرجع السابق ، ص 52) . اما ابن باجه فيقول بان على الانسان ان يعلم نفسه بنفسه . فهو يعلن في تدبير المتوحد ما معناه ان الانسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم وتنمية القوى الانسانية ، وان الفضائل والاخلاق ترمي جميعها الى سيادة النفس العاقلة وسيطرتها على النفس الحيوانية. واكد ابن طفيل في «حي بن يقظان» على سعادة الانسان بتطوره، وكأن تاريخ الانسان ممكن بدون وحي . فاذا كان حي ابن سينا مثالاً للعقل الفعال فان حي ابن طفيل هو مثال للعقل الانساني الطبيعي . يقول دي بوير (تاريخ الفلسفة ، ص 253) : « ان الاشتغال بالأمور المادية وبالصناعات والعلوم هو الخطوة الطبيعية الاولى في سبيل الكمال الروحي ولهذا لا ينظر ابن طفيل بعين الندم او الخجل الى حياة تمتع بها في قصور الملوك » .

يبقى ان غاية حي هي التماس الواحد في كل شيء (الاتصال بالوجود المطلق القائم بذاته / وكل الطبيعة (الحيوان والنبات) تنزع هذا المنزع / فلا يجوز للانسان ان يتصرف بها على هواه .

ولقد درس ابن رشد مسألة الاتصال الانساني بالعقل القدسي ، ولكنه اخلاقياً ربط السلوك بالعقل الانساني ذاته : فالعمل يكون خيراً او شراً لذاته ، او بحكم العقل ، العمل الخلقي هو الذي يصدر فيه الانسان عن رؤية عقلية . فهل هذا كل شيء عن الفلسفة الاخلاقية عند العرب . بالطبع ، لا . لان الاخلاقيين والمتصوفين العرب لهم ايضاً فلسفتهم الأخلاقية الهامة والخطيرة . فابن مسكويه الذي هو اميل الى الكندي منه الى الفارابي ترك مذهباً فلسفياً في الأخلاق بالغ الأهمية . انه في حقيقته مذهب توليفي : **النفس اساس الاخلاق** . والنفس ، عنده ، جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس ، تدرك وجود ذاتها وتعلم انها تعلم وانها تعمل . يصفها دي بور بقوله : « ففي النفس معرفة عقلية اوليّة ، لا يمكن ان تكون اتت لها

من طريق الحواس ، لان النفس تستطيع ، بهذه المعرفة ، ان تميز الصادق من الكاذب فيما تأتي به الحواس . . . وذلك بمقارنة المدركات الحسية والتمييز بينها ، فهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتصحح خطأها . ثم ان وحدتها الروحية تتجلى اوضح ما تكون في انها تدرك ذاتها وتعلم انها تعمل ، وهي وحدة يكون فيها « العقل والعاقل والمعقول شيئاً واحداً » . (دي بوير ص160) .

« ان الخير هو كمال الوجود / غايته / وعند ابن مسكويه : 1) ان من الناس فئة اخياراً بالطبع وهم فئة قليلة ولا ينتقلون الى الشر بحالة لان ما هو بالطبع لا يتغير .

2) اما الاشرار بالطبع فكثيرون ولا يصيرون الى الخير البتة .
3) وثم قوم هم بفطرتهم لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ، وينتقلون الى الخير او الى الشر بالتأديب او بمصاحبة اهل الخير او اهل الفطرة .

وأصناف الخير ثلاثة عند مسكويه :

أ) الخير العام
ب) الخير الخاص
ج) الخير المطلق : هو عين الموجود الأعظم .

والفضيلة هي سمــو الانسان بنفسه لان اساس الفضيلة واول الواجبات جميعاً هو « محبة الانسان للناس كافة » وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط » .

« يكون علم الاخلاق علماً لما يجب ان يكون عليه اخلاق الانسان في الجماعة ، فليست الصداقة امتداداً في حب الانسان لذاته حتى يشمل غيرها كما قال ارسطو ، بل هي تضييق لدائرة حب الذات ، او هي ضرب من محبة الانسان لجاره ، وهذه المحبة ـ مثلها مثل الفضائل بالاجمال ـ لا تظهر آثارها الا في جماعة او مدينة ، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب الناسك الذي يفر من الدنيا . والمتوحد الذي يعتزل الناس ويحسب انه من اهل الخير والاعتدال ، مخدوع لا يعرف حقيقة افعاله . وقد تكون افعاله دينية ، ولكن لا ريب في انها ليست خلقية ، ولذا فانها ليست من موضوع علم الاخلاق » . الدين رياضة خلقية لنفوس الناس (ص 162) . وفي الفوز الاصغر يرى ابن مسكويه ان « الانسان يجب ان يعطي عوض ما يأخذ كما تقضي بذلك حياة التمدن والاجتماع » .

ويرى ابن مسكويه ان الانسان لا يمكنه ان يتحرر من وضعه الحيواني ـ المادي والبيولوجي ـ الا في نطاق مدينة فاضلة ـ ولكن هذه المدينة لا يمكن تصورها ولا تقبل الحياة ، ما لم يكن على رأسها رئيس كفوء وفاضل من امثال (ابن العميد) . . فالطبيعة البشرية معرضة للانتكاس ـ Rechute ـ بمجرد ان تضعف سيطرة العقل . .

واما كتاب الهوامل والشوامل لمسكويه ، وابي حيان التوحيدي فقد تضمن 175 مسألة (الهوامل) و 175 رداً (الشوامل ـ Responsa ـ) ووضع ما بين 367 ,370 هـ . واذا كان من الصحيح القبول ان الفلسفة العربية اعلنت حقوق العقل واستقلاله ، فمن الصحيح ايضاً التساؤل عن التوجه الفلسفي للاخلاقي ، والتوجه الاخلاقي للفلاسفة . فالتوحيدي لا ينجو ، مثلاً ، من الانشغال بالفلسفة التي كانت محصورة تقريباً في المعرفة الوجودية ، اي في الفكر الباحث عن اكتناه الأشياء بذاتها ، وعن ملتمسات النفس (La fin recherchée par l'ame) . وكم كان عبقرياً حين قال : ان الانسان اشكل عليه الانسان . وحين تساءل : اليس الدين قوام السياسة ـ عند العرب بالطبع ؟

اما العامري فيصفه الاستاذ محمد عركون[1] بانه فيلسوف اخلاقي في كتابه « الاعلام بمناقب الاسلام » ، فيقول :

« ان التعارض بين العقل والايمان ، العلم والدين ، ثانوي . وقد فرض نفسه بعد انتشار الثقافة الفلسفية بمواجهة الحدث القرآني وهو يعبر بواسطة مقالات متمايزة (صوفية ، الهية ، اصولية ، فلسفية) عن تعارض أصلي بين الخطاب القرآني ذي البنية الاسطورية (الرمزية) والخطاب اللوغوسنتري ، او بين العبارة الرمزية الفنية بكل المعاني وبين الصياغة المدركيّة المرتبطة بمعنى واحد . ومثال ذلك ان كلمات : عقل ، صناعة ، سياسة ، خاصة ، سبب ، علة ، اختيار الخ . او دين ، ملّة ، خبر ، حديث ، اجتهاد ، تقليد الخ لا تعود الى اصل مشترك ، ومع ذلك فهي ، حسب استعمالها في « الأعلام » ، وبشكل اعلى في الكتابات الفلسفية والربّانية اعتباراً من القرن الهجري الثاني ، تشكل على التوالي كوكبتين من المعاني المحددة تماماً[2] .

1 ـ اجتهاد : علوم حكمية				2 ـ تقليد : علوم ملية	
عقل ↓	عامة			سبب ↓	دين
صناعات ↓	رعايا			علة ↓	ملة
خاصة ↓	سواد	اليقين	الحق	معلول ↓	خبر حديث / سنة
سياسة	دهماء			اختيار ↓	اثار / متن / تراث
	سوقاء			الرسول	الكتاب

(1) M. ARKOUN: Essais sur la pensée islamique. p. 190
(2) Op. cit. p. 200

ويلاحظ محمد عركون ، من خلال عرضه لكتاب الاعلام بمناقب الاسلام(Un énoncé scientifique sur l'Islam) ، وكتاب « الاسعاد والسعادة » لابي الحسن العامري ، انه وضعهما ما بين جيلي الفارابي وابن سينا . ويستعرض نظرية العامري في الفرق بين المقلد والمجتهد (المرجع السابق ، ص 191 - 192) بقوله :

الفرق بين المجتهد والمقلد يكمن في ان الاول يقدم الحجج على صحة آرائه ، بينما يتلقى الثاني الامر بلا كيف ، وكلاهما في الحقيقة يعترفان بأولوية الكلام الالهي وذلك حين يتركان نفسيهما ينحصران في المقال الانساني - المتعقلن نسبياً - حول هذا الكلام الالهي . وبما ان التمايز بين تلازم اللغة وتعاليها قد غاب عن ذهن الغزالي فقد ظن انه قادر على دحض زعم الحشوية والتعليمية الذي يقول « ان التقليد هو سبيل المعرفة الحق » .

« ان الاجتهاد يعبّر جزئياً عن اضطرار العقل لاحقاق المبادىء الناظمة والملزمة في العلم الاغريقي ولهذا فان علم الاصول هو ملتقى فروع المنطق واللغة والالهيات والاخلاق المدروسة في سياق الفلسفة بوجه خاص . ولكن على العقل ان يدفع ثمن الاشباع المتحقق بالموافقة على دور الخادم للمنقول(Texte Révélé) ووظيفته الوحيدة هي نمذجة ومنهجة الواقع بمقتضى المعاني المثالية التي يعتقد انه يتعرف اليها في « آيات الله . . . ان ذلك نمط معرفي متوافق مع الوعي الاسطوري السائد في المناخ الثقافي الاسلامي حتى القرن التاسع عشر .

بعد مسكويه والتوحيدي والعامري ، هناك ايضاً كتاب « ايها المولد المحب » لابي حامد الغزالي(1) الذي وضعه بشكل رسالة تعليمية نقتطف منها ما يلي :

« ايها المولد ، خلاصة العلم : ان تعلم ان الطاعة والعبادة ما هي ؟ واعلم ان الطاعة والعبادة متابعة الشارع في الأوامر والنّواهي بالقول والفعل ، يعني كل ما تقول وتفعل وتترك يكون باقتداء الشرع كما لو صمت يوم العيد وايام التشريق تكون عاصياً ، او صلّيت في ثوب مغصوب - وان كانت صورة عبادة - تأثم » .

« كما ان كتاب « الأسد والغوّاص (Le lion et l'érudit)(2) يُقدّم مادة خطيرة لدراسة فلسفية اخلاقية وسياسية . اذ ان موضوعها الاساسي هو تحديد العلاقة المتبدلة بين السياسي والمثقف (الاسد والغوّاص) . وهذه الحكاية الرمزية غنية باشارات فلسفية اخلاقية ، نرى من الفائدة ، عرض بعض جوانبها ، مساهمة في توضيح الفلسفة الاخلاقية عند العرب :

---

(1) الغزالي : أيها المولد المحب ، تحقيق عبد الله أبو زينه ، دار الشروق ، القاهرة 1975 / ص 46-47
(2) حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري ، دار الطليعة ، بيروت، 1978

أ) فلسفة التدبير / الحيلة :

يقول الغوّاص (ص 67) :

« وقد يكون المرء من اعرف الناس بالتدبير واعجزهم عن المباشرة ، كما ان منهم العالم ولا يعمل بعلمه قال (. . .) له المعترض : ما الذي يمنعه من العمل مع معرفته به وعلمه بمنفعته ؟

قال له الغوّاص : ان المرء انما يتدبر الامور بالرأي ويباشرها بالهوى ، وما كل من عرف الصواب عمل به ، الا ترى ان العليل ربما عرف دواء فاستبشعه ولم يستعمله فلا يغنيه معرفته به في شفاء علته ، ويعلم ما يضرّه فتدعوه شهوته الى فعله فيكون فيه عطبه فلا ينفعه عند ذلك علمه :

ب) معنى الغواص (اسم المثقف)

« قال : فلم سميت غواصاً ؟ قال : لغوصي على المعاني الدقيقة واستخراجي اسرار العلوم الخفيّة » (. .) ومن اكثر من شيء عرف به .

قال له الاسد : فالاسماء كلها تجري هذا المجرى ؟ قال : لا ، ايها الملك ، ان الاسماء وان كانت تراد للتعريف والتمييز فانها تقال على وجهين ، اسم يدل على معنى في المسمى ، والآخر اسم لا يدل على معنى فيه .

فاما الذي يدل على معنى فانه ينقسم قسمين : احدهما ما يقال على الحقيقة وهو الاسم المشتقّ من صفة في المسمّى كاسمي ايها الملك ، فانه مشتق من صفة فيّ واما ان يكون على طريق القلب كما يسمّى **الأعمى بصيراً واللديغ سليماً** ، واما التي لا تدل على معنى فهي التي تراد للتعريف والتمييز فقط ، وهي الاسماء غير المشتقة » (ص 70 - 71) .

ج) انتفاع الملك بالحيلة والمكايد :

« قال : ايها الملك ! ان الحازم لا يقف مع عدوه في حال يخشى فيها على نفسه مثل ما يرجو في عدوه الا على حال ضرورة ، وليس الملك ونفس عدوه واحداً ، ولعل الملك لو عدم بعض ما يعزّ عليه من اصحابه لكان من ودّه لوافتداه ببيوت امواله . وقد قال الحكماء : ينبغي ان يستعمل مع عدوه اربعة اوجه : اللين والبذل والكيد والمكاشفة : ومثل ذلك مثل الجرّاح الذي يستعمل له اول امره التخليل ، فان لم ينتفع فالتليين ، فان لم ينجح فالانضاج ، (فان لم يكن (. . .) فان لم ينفع فالكيّ وهو آخر العلاج ، فان استعمل احدهما مكان الآخر كان ذلك فساداً في التدبير ووضعاً للشيء في غير موضعه » (75 - 76) .

« فقال : ايها الملك ! ان الحكماء قد قالوا : اضرّ ما على الانسان اربعة اشياء ، **الافراد في لأكل** اتكالاً على الصحة ، **والتفريط في العمل** اشكالاً على العذر ، **والتهاون في الحيلة** ثقة في القوة ، **وترك الحزم** اتكالاً على السعادة » .

« والسلاح شيء تحدثه الحيلة بضرب من المعرفة » قال له الاسد : فأي جنس من الحيل تكيده به ؟

« قال : ان المكيدة المرتبة المهيأة وربما ورد عليها من الاتفاقات الخارجة عن التقدير ما يبطلها . واكيس الاكياس من كان تلطفه حاضرا معه يفعل بحسب ما يكون في وقته كما عنَّ لبعض الناس وقد اشرف على الهلاك فتخلص (بحيلة) حاضرة كانت له ، وفي امر لا يمكن ان يروى في مثله « . . . ان الحيلة يحتاج ان تكون بحسب الوقت الراهن وعلى قدر الوقت الحاضر . وقد تُحدث المشاهدة حالا لم تكن في الروّية . . »

« ان الحيلة هي فضل المعرفة ، وانما يقبح استعمالها فيما يحظره العقل والدين ، واما فيما يؤدي الى المنفعة فانها لا تقبح . . »

« الا ترى النبي ﷺ قال : « الحرب خدعة » ، فأمر بالخديعة في المحاربة ونهى عنها في المسالمة . وقد يختلف حكم الفعل باختلاف الوضع والقصد . الا ترى العقوبة اذا كانت الى مذنب سميت جزاء وان كانت الى غير مذنب سميت ظلما ؟ واذا حفظ المرء للمحسن احسانه سمي ذلك منه وفاء ، واذا حفظ اساءة سميّ حقداً (75-93) .

د) **المعرفة والسياسة** :

« النفس اذا آيست من القوة انقطعت الى الحيلة ، واذا انقطعت النفس الى شيء توفرت عليه قواها . وما توفرت قوى النفس على شيء الا برزت فيه . . » (ص 103) .

« اذا اراد الله بقوم خيراً جعل العلم في ملوكهم ، او الملكُ في حكمائهم .

« واقدر الناس على العلم ابسطهم في المعرفة . واعرفهم في التدبير ، اوسعهم حيلة » (. . .) واوسعهم حيلة احقّهم بالغلبة »(113) .

« ان الناس يحتاجون ان يساسوا بما تحتمله عقولهم ويكون المرء معهم بحيث هم ، فان الخيل تستجيب الى الشرب بالصفير اكثر مما تستجيب اليه بالكلام البليغ واللفظ الجميل »(151) .

4/15 المنطق والعقل

المنطق هو لبّ الفكر وجوهره . وقد ربط ابو حيّـان التوحيدي (المقابسات ، ص 121) بين المنطق والعقل بقوله : النحو منطق عربي ، والمنطق نحو عقلي . والعقل ليس بشيء آخر سوى منظومة التجارب الانسانية ، وكلما كانت تجارب العقل اكثر ، كانت النفس اتم عقلاً . فالعلم اما تصور واما تصـديق ، والفكر انتقال من المعلوم الى المجهول[1] . والعقل يساوي العلم : « افلم يسيروا في الارض فتكون لهـم قلوب يعقلون بها » . فمن المحال برأي فخر الدين الرازي ان يوجد عاقل لا يعلم ، او عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقلاً[2] . ولقد درجت الفلسفة العربية على اعتبار العقل والنفس والذهن شيئاً واحداً ، ولكن النفس سمّيت نفساً لكونها متصرفة ، وذهناً لكونها مستعدة للادراك ، وعقلاً لكونها مدركة . ان المنطق هو نتاج العقل ، والفكر العربي بدأ اتصالاته الاولى بفلسفة اليونان من خلال المنطق وذلك في غضون العصر الاموي الممتد من 40 هـ / 661 م حتى 132 هـ / 750 م .

وليس خافياً ان الكندي هو اول فيلسوف عربي وضع مؤلفات منطقية بالعربية . الا انـه لا بد من الوقوف عند ظاهرة مدرستي البصرة والكوفة : فقد تميّـزت مدرسة البصرة بالتزامها بالمقـاييس المنـطقية في استنباط احكام النحو ، بينما التزمت مدرسة الكوفة باخذ احكام النحو من كلام العرب في البادية ، الامر الذي جعل نحاة البصرة يعرفون بـ « اهل المنطق » . ولهذا يتساءل الدكتور حسين مروّه : لماذا كان نشوء المعتزلة في البصرة دون الكوفة ؟ لامرين اساسيين تميزت بهما البصرة في العصر الاموي :

اولهما : احتشادها « بالقوى الاجتماعية والاحزاب السياسية المعارضة للحكم الاموي ، والقوى والاحزاب الموالية له ، وكل ما يعبر عن هذه القوى والاحزاب من تيارات فكرية متصارعة » .

ثانيهما : تعرضها بسبب الاحتشاد المذكور ، لاشد مظاهر الاضطهاد المسلّط على قوى المعارضة من جهة ، وعلى تلك الفئات الاجتماعية الكادحة المستضعفة من جهة ثانية »[3] .

---

(1) السهروردي : كتاب اللمحات ، ص58

(2) د . جميل صليبا : دراسات فلسفية ، ص36 -37

(3) حسين مروّة : النزعات المادية ، الأول ، ص896 -897

ويضيف الدكتور ح . مزوّه : « كان المنطق هو الاداة المنظمة لاستخدام السلاح الايديولوجي اي السلاح المتمثل بالأفكار الفلسفية الجديدة التي دخلت المجتمع الاموي بفضل علاقة التفاعل الاجتماعي والثقافي الواسع والعميق التأثير في هذا المجتمع الكثير التنوع البشري . بل كان المنطق هو بذاته سلاحاً ايديولوجيا قائماً بنفسه من حيث كونه اسلوباً عقلانياً في تنظيم العلاقات بين الموضوعات والقضايا لاستخلاص النتائج بطريق العقل المستقل »(1) لكن ما هو المنطق العقلي ، ما هو كعلم ، هل هو مجرد اداة ايديولوجية ، وسيلة لتسييس المعرفة الفلسفية والعلمية ؟ طبعاً هناك منطق يستخدمه الاعتقاديون في تفسير المنقول ، وهناك منطق يستخدمونه هم انفسهم في تفسير المعقول . لكن العقلانيين انفسهم الى اي حد استخدموا المنطق كسلاح سياسي ، ايديولوجي ، كوسيلة للمعرفة السياسية على حساب المعرفة العلمية ؟ لنأخذ مثلاً اختلاف منطق العليّة بين المعتزلة والاشاعرة ، لنستخرج من هذه المفارقة معنى استخدام المنطق كسلاح ايديولوجي - كما ذهب الى ذلك الدكتور مرّوه - يقول :

« ولكن مفهوم العلة يختلف اختلافاً جذرياً بين المعتزلة والاشاعرة . فان المعتزلة يقولون بموضوعية العلة ، بمعنى انها قائمة في الاشياء بذاتها من غير تدخل خارجي . وهذا يستند عند المعتزلة الى مذهبهم العقلي الذي على اساسه قالوا بالحسن والقبح العقليين ، اي حكم العقل بالوجود الموضوعي لحسن الاشياء الحسنة ، قبح الاشياء القبيحة . اما الاشاعرة فقد سبق ان عرفنا انهم ينكرون قانون العلية في الاشياء والاحداث ، ولذلك كان مفهوم العلة عندهم في موضوع قياس الغائب على الشاهد مجازياً لا حقيقياً ، ومثالياً بعيداً عن المفهوم المادي للعلة ، فهم يفسرون العلة التي يتحدثون عنها في هذا القياس بانها علة مجهولة من قبل الله ، ولولا ان الله جعلها علة لما كانت كذلك »(1) .

فهل يصحّ سحب هذه المفارقة على الصراعات السياسية والايديولوجية بالذات ، ام ان المنطق ، كأداة علمية عقلية ، له استقلاله ، رغم كل محاولات استخدامه ايديولوجياً؟ بالطبع ان امثال ابن تيميّة يعتبرون المنطق والفلسفة من العلوم المعادية للشريعة ، ففي ردّه على المنطقيين (بومباي 1947 ، ص 14) يقول : « المحققون من النظار يعلمون ان الحدّ(*) فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم . وليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته ، وانما يدّعي هذا اهل المنطق ، اتباع ارسطو » . ويردّ الفلاسفة من اهل المنطق العربي بان الحدّ - التعريف - قول دّال على ماهية الشيء ، ولا شك في اشتماله على مقومات الشيء اجمع (ابن سينا - الاشارات) ..

اما ابن رشد فيرى ان : من رفع الاسباب فقد رفع العقل ، وان صناعة المنطق تضع وضعاً ان ها هنا اسباباً ومسببات ، وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها ، فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورفع له(2) .

---

(1) المرجع السابق ، ص 922

(*) Le Terme

(2) ابن رشد : تهافت التهافت ، ج 2 ، ص 785

ان العلم بمفهوم ابن رشد هو معرفة الكلي ، والمنطق هو هذا العلم الذي يمهد السبيل لمعارفنا للارتقاء من الجزئي المحسوس الى الحقيقة العقلية المجرّدة .

اما الفارابي ، المعلم الثاني ، فمنطقه تحليل للتفكير العلمي مع ملاحظات نحويّـة كثيرة ومباحث في نظرية المعرفة . ان النحو يختص بلغة شعب واحد ، **والمنطق قانون للتعبير بلغة العقل الانساني عند جميع الامم** . ويميّـز الفارابي بين التصور والبرهـان . فالتصـور هو ابسـط صورة في النفس ، اي صورة الجزئيات التي يؤديها الحس والمعاني الاولية المركوزة في الذهن فطرياً لمعنى الوجوب والوجود والامـكان . والبرهان هو ما ندركه بواسطة الانتقال من المعلوم اليقيني الى المجهول ، وهو المنطق على حقيقته ، وليس التعرض للمقولات ولتأليف القضايا والاقيسة سوى توطئة للبرهان ، **واهم اغراض البرهان هي : الوصول الى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف ، والفلسفة يجب ان تكون هذا العلم . اذن كيف يكون المنطق سلاحاً ايديولوجياً في هذا المستوى المعـرفي ؟ يقـول دي بور : ان البرهـان يقـوم على علـم اضطراري يقابل الوجود الضروري ، ولكن يوجد الى جانب هذا عالم واسع من الممكنات التي لا نستطيع ان نعرفها الا معرفة ظنيّـة**(1) .

ويحدد الفارابي في كتابه احصاء العلوم(2) معنى صناعة المنطق ، بقوله ان للصناعة هذه معنيين :

الاول : معنى العلم الحاصل بمزاولة العمل (المزاولة)

الثاني : معنى العلم المتعلق بكيفية الفعل (العلم) .

ويستخدم الفارابي كلمة صناعة بمعنى (علم) . يقول في تحديد صناعة المنطق(3) :

« فصناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين **التي شأنها ان تقوم العقل وتسدد الانسان** نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات **والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات** .، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن ان يكون قد غلط فيه غالط » . ويحدد الفارابي العلاقة بين علم النحو وعلم المنطق قائلاً :

« فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الالفاظ فان **علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات** » (ص 68) .

ويشدد الفارابي على خصوصية علم النحو ، وعالمية علم المنطق : ان علم النحو انما يعطي قوانين تخص الفاظ امة ما ، وعلم المنطق انما يعطي قوانين مشتركة تعمّ الفاظ الامم كلها . . .

وها هنا احوال تخص لساناً دون لسان : مثل ان الفاعل مرفوع ، والمفعول به منصوب ، والمضاف لا يدخل فيه الف ولام التعريف ، فان هذه وكثيراً غيرها يخص لسان العرب(4) .

---

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 137

(2) الفارابي : احصاء العلوم ، القاهرة 1967 ، فصل 2 ـ في علم المنطق ـ ص 67 - 91

(3) المرجع السابق ، ص 67

(4) المرجع السابق ، ص 76

لكن ما هي علاقة المنطق بالنطق عند العرب ؟ يقول الفارابي ان المنطق مشتق من النطق وهو على ثلاثة معان :

الاول : القول الخارج بالصوت وبه تكون عبارة اللسان عما في الضمير ،
الثاني : القول المركوز في النفس وهو المعقولات التي تدل عليها الالفاظ
الثالث : القوة النفسانية المفطورة في الانسان ، التي بها يميّـز التمييز الخاص بالانسان دون سواه من الحيوان وهي التي بها يحصل للانسان المعقولات والعلوم والصنائع وبها تكون الروّية (Réflexion) ، بها يميز بين الجميل والقبيح من الافعال . (ص78) .

ويضيف الفارابي في احصاء العلوم : وبين ان الذي يسدد نحو الصواب في جميع انحاء النطق احرى بهذا الاسم « اي المنطق » : « **المقصود من صناعة المنطق هو افادة الجزء الناطق من النفس كماله ، اعني افادة العلم بصواب ما يعقل والقدرة على اقتناء الصواب فيه** » (ص149) .

ويقول الفارابي بوجود خمس صنائع لاستعمال القياس وهي : الصناعة البرهانية (اليقينية) الصناعة الجدلية (الظنية) ، الصناعة السوفسطائية (المغلّـطة) ، الصناعـة الخطابية ، والصناعة الشعرية (المخيلَـة) . ويمكن تعريف هذه الصنائع كما يلي :

1) **البرهانية** : وهي الاقاويل التي شأنها ان تفيد العلم اليقيني في المطلوب الذي نتلمس معرفته .
2) **الجدلية** : **ولها غرضان** :
الاول : ان يتلمس السائل بالاشياء المشهورة التي يعترف جميع الناس بغلبة المجيب عنها .
الثاني : ان يتلمس بها الانسان ايقاع الظن القوي في رأي قصد تصحيحه ، اما عند نفسه واما عند غيره حتى يخيل انه يقين من غير ان يكون يقيناً .

3) **السوفسطائية** : هي التي شأنها ان تغلط وتضلل وتلّـبس وتوهم فيما ليس بحق انه حق .
السفسطة : اسم المهنة التي بها يقدر الانسان على المغالطة والتمويه والتلبيس والقـول والايهام . (والسفسطة مركب من « سوفيا » وهي الحكمة ومن اسطس وهو المموّه . فمعناه « حكمة مموهـة ») (ص81) . وفي معرضه نقده الفارابي يقول الدكتور عثمان امين (التعليقات ص152 -153) « اما السفسطائي فيقال له باليونانية « سفسطيس » ومعناه الحر في الرجل الحاذق او البارع في امر من الامور « واذن فنحن نأخذ على الفارابي قوله بان لفظ السفسطائية مركب في اليونانية من سوفيا وهي الحكمة واسطس وهي المموهة ، فمعناه حكمة مموهة ، اذ ليس في بنية اللفظ ما يدل على ذلك ، بل معناه الاصل يدل كما اوضحنا على البراعة والمهارة مبرأة من شوائب التمويه والمخادعة » .
4) **الخطابية** : هي التي شأنها ان يلتمس بها اقناع الانسان في اي رأي كان (التصديقات الاقناعية)
5) **الشعرية** : هي التي شأنها ان تخيّـل في الامر الذي فيه المخاطبة حالاً ما او شيئاً افضل او اخس » . . .

ان المحصّـلة الاولى لمفهوم المنطق عند الفارابي هو انه صناعة (علم) تكسبنا القدرة على تمييز انقياداتنا

الذهنية حقاً او باطلاً ، كما تكسبنا القوة او الكمال ، وتبيّن لنا درجات انقيادنا (استيعاء الانقياد أيضاً) هل هو انقياد يقيني ، ام انقياد مقارب لليقين ، ام انقياد دون اليقين(*) .

يرى دي بوير في تاريخ الفلسفة الاسلامية (ص105 -106) ان اخوان الصفا وضعوا المنطق في مكان وسط بين العلم الالهي والعلم الطبيعي ، يقول :

والمنطق عند اخوان الصفا متصل بالرياضيات ، فكما ان الرياضيات تساعدنا على الهدى من المحسوسات الى المعقولات ، **فالمنطق في مكان وسط بين العلم الطبيعي والعلم الالهي** ،ذلك ان العلم الطبيعي يبحث في الاجسام ، وعلم الالهيات يبحث في الصور المفارقة ، **اما المنطق فهو يبحث في المعاني العقلية** ، كما يبحث عن صور المحسوسات في النفس . . .

ان المنطق يظل مقيداً تقيداً تاماً بالصور الذهنية المترددة ، بين المحسوس والمعقول ، والاشياء اساسها الاعداد ، اما الصور والمعاني فاساسها الاشياء المحسوسة . « ولقد حدّد الاخوان في رسائلهم (ج1 ، ص 427) ما هو المنطق ، فاعتبروا انه ميزان الفلسفة واداة الفيلسوف . واذا استذكرنا ان حد الفلسفة ، عندهم ، هو التشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية ، فانهم يقصدون بالطاقة الانسانية ، ان يجتهد الانسان ويتحرر من الكذب ، في كلامه ، واقاويله ويتجنب من الباطل في اعتقاده ، ومن الخطأ في معلوماته ، ومن رداءة في أخلاقه ، ومن الشر في افعاله ، ومن الزلل في اعماله ، ومن النقص في صناعته(1) .

ويرى ابن سينا ان المنطق ينفع في قيادة عقله ويعصمه من الزلاّت ، لان المنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة ، ولقد سلك ابن سينا في تفكيرة المنطقي سلوكين : الطريق الاستنتاجي بدءاً من المقولات المجردة وصولاً الى المحسوسات ، والطريق الاستقرائي بدء من المحسوسات وصولاً الى الماهيات المعقولة ، اما ابو حامد الغزالي فقد سعى في تهافت الفلاسفة (ولا سيما مقاصد الفلاسفة ومنطق تهافت الفلاسفة ـ المسمى معيار العلم) الى نقض الفلسفة نقضاً فلسفياً .

فقصد بكلمة التهافت الاشارة الى التناقض في منطق الفلاسفة ، واعتبر ان الحق هو العقل ، وان فائدة المنطق اقتناص العلم ، وفائدة العلم حيازة السعادة الابدية ، بينما فائدة البرهان ظهور (الحق) وحصول اليقين(2) . ويحدد في « معيار العلم » المنطقيات بانها آلة الفكر في المعقولات ، وان ادوات المنطق هما القياس والاستقراء(3) يضاف الى ذلك ان الغزالي يصور اليقين بمثال وبحدّ (الحد ـ عنده ـ هو ادراك الذي يمتنع رفعه) ، واليقين البرهاني هو ما يفيد شيئاً لا يتصور تغيره . والعلم اثنان : علم بذوات الاشياء ويسمّى

---

* راجع ملحق هذا الفصل الخاص : أصناف الألفاظ الدالة ، المأخوذة عن كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق للفارابي ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق ـ بيروت 1968

(1) اخوان الصفا : الرسائل ، الجزء الأول ، ص 427-428

(2) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ـ مقدمة تهافت الفلاسفة ، دار المعارف بمصر 1960 ص 37

(3) معيار العلم ، القاهرة ، 1969

نصوراً ، وعلم بنسبة الذوات بعضها الى بعض ، بسلب او بإيجاب ، ويسمّى تصديقاً . ويكون الوصول الى التصور التام بالحد ، والى التصديق بالحجّة ـ والحجة هي التي يؤتى بها في اثبات ما تمسّ الحاجة الى اثباته من العلوم التصديقية (القياس / الاستقراء / التمثيل) .

في كتاب فصل المقال ، يحدد ابن رشد المنطق بانه آلة التفكير(Organon) . ويرى ان الحكمة هي صناعة الصنائع ، وان معنى التأويل « هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ـ من غير ان يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز ـ من تسمية الشيء بشبيهه او بسببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك من الاشياء التي عدّدت في تعريف اصناف الكلام المجازي »[1] . ويميّز ابو الوليد بن رشد بين **العلم الحق ـ وهو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه ـ وبين العمل الحق وهو امتثال الاعمال التي تفيد السعادة وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء .**

اما الدكتور شارل مالك فيلاحظ ان المنطق والرياضيات وبنيان اللغة (Syntaxe) تؤلف عالماً واحداً متواصلاً . يقول : « نجدنا اليوم ، اذن ، امام انجاز توحيدي بين اللغة والمنطق والرياضيات ، بحيث اذا نظرنا في اصول اي من هذه الثلاثة من حيث المبنى والصورة ، وجدنا الاخرين متداخلين فيها ، وبالطبع الاساس فيها جميعاً هو اللغة . . [2] . ويحلل الدكتور مالك ، تحليلاً لغوياً ، صلة المنطق والنطق في اللغة العربية . فيلاحظ ما يلي :

أ ـ ان فكرة الجماعة البشرية التي تشارك بعضها بعضاً بالاصوات المحددة ـ اي باللغة ـ وبالتالي بالفكر والفهم والمعنى ، اعني فكرة قوم اصطلحوا فيما بينهم على ان هذا الصوت يؤدي هذا المعنى ، فالنطق الذي لا يفهمه الغير ليس بنطق[3] .

ب ـ النطق من اختصاص الانسان وحده ، ولا يسند الى غيره الا مجازاً .

ج ـ النطق يميز ، اذن ، الانسان من الحيوان ، واصوات الطبيعة كلها ، بما في ذلك اصوات الحيوانات ليست نطقاً .

د ـ ان الاستنطاق ـ بمعنى التكلم والطلب بالنطق حول موضوع ما ـ يفيد التفاعل الانساني .

هـ ـ ان النطق يشمل التعبير اللفظي الخارجي والتكوين الفكري الداخلي ـ اهمية تمييز **المنطوق** من **المفهوم** .

و ـ يفيد فعل تنطّق وانتطق انه شد وسطه بنطاق ، بمنطق او بمنطقة ـ والمنطقة اذن هي التي تحدد وتعيّن وتضبط وتوحد كلاماً .

---

(1) ابن رشد : كتاب فصل المقال ، حققه د . البير نصري نادر ، دار المشرق ،ط3 ، بيروت1973 ، ص35

(2) شارل مالك : الأعمال الكاملة ، المقدمة ، ج1 ، ص244

(3) المرجع السابق ، 274 / 246

ز ـ ويفيد لفظ نطاق ، في علم الهيئة ، بعض الدائرة ، بينما تفيد كلمة منطقة الدائرة العظيمة .

ح ـ ان علم المنطق هو علم الميزان ، فهو يزن قولنا ويقيسه ويضبطه من حيث صحته الشكليّة المحض . لكن المنطق ينطوي ، ايضاً ، على اغراء الزندقة ، بمعنى ان المرء قد يسحر به ، بحيث يعتقد متقنه انه كاف بحد ذاته لكل شيء ، والحقيقة هي ان الشكل مهما كان منيعاً ، مضبوطاً ، لا يكفي اذ ان الحاسم في امر الحقيقة هو مضمون الشكل ومحتوا »(1) .

واذا تناولنا مسألة النطق والمنطق ، كما يعالجها كمال يوسف الحاج في كتابه فلسفة اللغة(2) ، فنلاحظ مدى الاهتمام المعاصر بتطور العقلية المنطقية ، حيث يتلازم التفكير والتعبير ، العقل والمنطق .

فبالنسبه الى اللغة نفسها هناك موقفان : احدهما توفيقي والآخر تواطؤي . التوفيقي يعتبر اللغة وقفا على المسميات ، وحياً الهيأ ، والتواطؤي يعتبر اللغة نتاجا انسانياً . . لان الشيء الواحد ذاته كثيراً ما يقبل عدة اسماء ، ولان الشخص الواحد يظل هو هو رغم تطوره او تنازله عن اسمه »(3) .

اما علماء العرب فمنهم من قال بالتوقيف اي بان الالفاظ تدل على المعاني بمناسبة طبيعية ـ ومثال ذلك ابن فارس في قوله ان لغة العرب توقيف اي وحي بدليل الآية : « وعلم آدم الاسماء كلها » ، ومن العلماء العرب من قال بان الالفاظ هي من وضع ارباب اللغة واصطلاحهم ، ومثال ذلك قول ابن جنّي ان اكثر اهل النظر يقولون ان اصل اللغة هو تواضع واصطلاح لا وحي وتوقيف»(4) . ويقصد هؤلاء العلماء من كلامهم ان اللغة هي الكلام المنطوق ، منظومة الحروف الصوتية .

ولقد ميّز العرب بين اللغة واللغو : اللغة كلام يقصد معنى مفيدا، واما اللغو فكلام من غير رويّة وتفكير . اللغو هو الكلام المهمل ، اللغة هي الكلام غير المهمل(5) .

ان تيسير الفصحى قضية تربوية ، والاستعاضة عنها بالعامية قضية فلسفية . الامر الاول لا يعني الامر الثاني . التيسير يتناول فروع اللغة ، التغيير » يتناول اصول اللغة التي هي اصول الفكر البشري ذاته . طلب التيسير شيء لازم . وهو حاصل بطريقة عفوية . لكن هذا لا يبرر مناصرة العامية على الفصحى » (ص 250) ويضيف الدكتور الحاج :

---

(1) المرجع السابق ، ص 249

(2) د . كمال الحاج ، فلسفة اللغة ، دار النهار ، بيروت 1978

(3) فلسفة اللغة ، ص 18 .

(4) المرجع السابق ، ص 20-21

(5) المرجع السابق ، ص 63

« يبقى لمشكلة العامية والفصحى وجه سياسي لا بد من التطرق اليه ، بروح علمية خالصة . ان الذين يبشرون بالعامية يهدفون ، من قريب او بعيد ، الى وضع البلاد العربية في مناخ سياسي متفسّخ . العامية اللبنانية تختلف عن العامية المصرية ، والعامية المصرية تختلف عن العامية العراقية ، والعامية العراقية تختلف عن العامية السورية . كل عامية تختلف كل الاختلاف عن عاميات البلاد العربية . بذلك تتقطع الوشائج اللغوية فيما بين الاقطار فتتقطع تدريجياً باقي الوشائج الاجتماعية » (ص 253) . ويخلص الى التشديد على وحدة اللغة العربية :

« ولنسأل أنفسنا آخر الامر ايهما خير ان تكون للعالم العربي كله لغة واحدة ، هي اللغة الفصحى ، يفهمها اهل مراكش كما يفهمها اهل العراق ، ام ان تكون لهذا العالم لغات بعدد الاقطار التي تأتلف منها ، وان يترجم بعضه عن بعض ، كما يترجم بعض الاوروبيين عن بعض . اما انا فأوثر وحدة اللغة ، واثق الثقة كلها بان لها النصر آخر الامر ، وارى غير متردد ان وحدة اللغة هذه خليقة بان يجاهد في سبيلها المؤمنون بها وبان يضحّوا في سبيلها بكل ما يملكون »[1] .

ملحق

اصناف الالفاظ الدّالة

يقول محسن مهدي في مقدمة « كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق » ـ للفارابي : وهذا البحث يجب ان يقرّر هل صناعة النحو العربي فيها مقدار الكفاية في التنبيه على اوائل صناعة المنطق عامة ، وفي تعديد اصناف الالفاظ الدّالة على ما تشتمل عليه صناعة المنطق خاصة (ص 28) . والالفاظ الدّالة هي اسماء وافعال ، وهي مركبة من الاسماء والافعال معاً :

1 ـ **الاسم** : كل لفظ مفرد دال على المعنى من غير ان يدّل بذاته على زمان المعنى .

2 ـ **الكلم** : هي الافعال

والكلمة لفظة مفردة تدل على المعنى وزمانه (زمان سالف / ماضي) زمان مستأنف / زمان حاضر / مستقبل)

والمركب يكون اما من اسم وكلمة (زيد يمشي)

واما من اسمين (الفرس حيوان)

---

(1) المرجع السابق ، ص254

3 ـ **الحروف** : الفاظ دالة ولها اصناف :

- الخوالف : كل حرف معجم او كل لفظ قام مقام الاسم حتى لم يصرح بالأسم : **الهاء ـ ضربه / ألياء ثوبي / التاء ـ ضربت**
- الواصلات : الف ولام التعريف / الذي / يا / ايها / كل / بعض
- الواسطات : كل ما قرن باسم ما : من / عن / الى / على / الخ .
- الحواشي : الحروف التي تقرن بالشيء مثل (ان) ـ فلذلك ربما سمّي وجود الشيء انيته ومثل ليس ولا (النفي) ومثل نعم (الاثبات) وليت ، لعل ، عسى ، متى ، اين ، هل ، ما ، هو
- الروابط : مثل اما ، كل ، كان ، متى كان ، اذا .
- الرباط المضمّن : ان دخل زيد يخرج عمرو (شرائط)
- الرباط الدّال على الانفصال والرباط المفصل (اما) الخ .

4 ـ **الالفاظ المركبة** : من الاسماء والافعال والحروف . وجميع الالفاظ المركبة تسمى **الاقاويل** . **اصناف** التركيب : **الصفة والموصوف** (زيد ذاهب)

« وكما ان القول المؤتلف من جزئين كذلك المقترن في النفس يأتلف من معنيين ، احد المعنيين هو الذي دّل عليه الجزء الذي هو الموصوف ، والجزء الآخر هو الذي عليه جزء القول الذي هو الصفة » (ص57) .

المحمول	و	الموضوع	المنطق
الصفة	و	الموصوف	النحو

« فالمعاني التي شأنها ان تحمل على اكثر من واحد تسمّى **المعاني الكلية والمعاني العامة والعامية** والمعاني المحمولة على كثيرين .

« وما لم يكن من شأنه ان يحمل على اكثر من واحد لكن اما ان لا يحمل على شيء اصلاً واما ان يحمل على واحد فقط لا غير فانها تسمّى الاشخاص .

5 ـ **الكليّـات** :

الكليات المشتركة في الحمل على اشخاص واحدة باعيانها منها ما يشترك في الحمل ويقتصر احدهما في الحمل على تلك العدة من الاشخاص فقط ولا يحمل على ما سواها من الاشخاص .

- (**الفاضل والمفضول**) :

« والمشتركة التي يفضل احدهما في الحمل على الآخر **فالفاضل منها يسمى الاعم والمفضول**

يسمى الاخص والجزئي والمشتركة التي لا تتفاضل في الحمل تسمى المتساوية في الحمل والمتساوقة في الحمل . والحيوان اعم من الانسان ، والانسان اخص . . » (ص 61) .

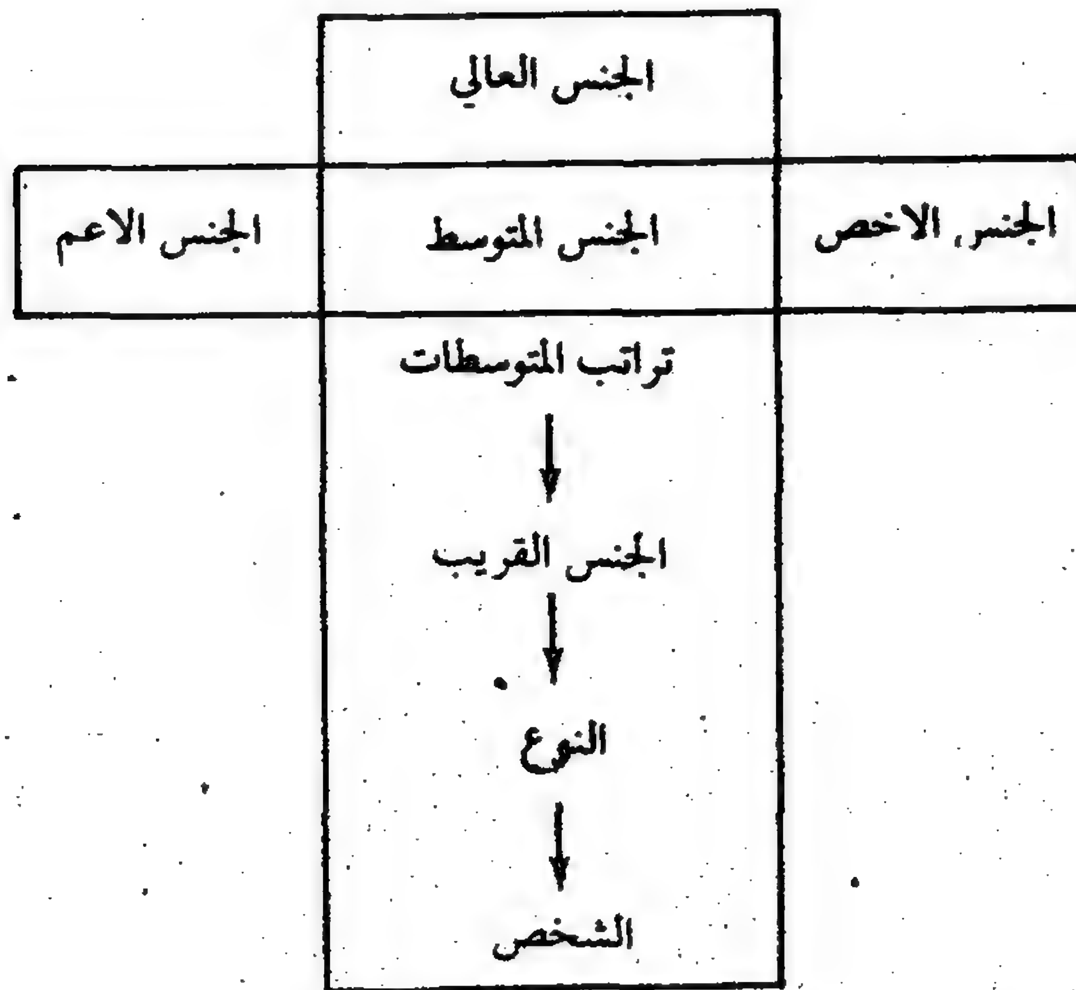
« والكليات المشتركة المتساوية المتساوقة في الحمل فان كل واحد منها يحمل على الآخر حملاً مطلقاً (الانسان والضحّاك) .

« والكليات المشتركة في الحمل على اشخاص واحدة باعيانها فان الاعم منها يشارك كليات أُخر في الحمل على اشخاص اخر . (ص64) .

- اخص الكليات يسمى / **النوع** : الانسان
- واعم الكليات يسمّى / **الجنس** : الحيوان

6 ـ **الاجناس من الكليات**، وكل واحد منها اعم من النوع :

- الجنس الاخص
- الجنس المتوسط وسط بين الجنس الذي لا اخص منه وبين الجنس الذي لا اعم منه .
- الجنس الاعم :



فالنوم وخاصته متساويان في الحمل على ما يحملان عليه . وكذلك الجنس وخاصته متساويان في الحمل يحمل كل منهما على الآخر حملاً مطلقاً (الضحاك والانسان) كل انسان ضحاك / كل ضحاك انسان .
« فالخواص كلها تؤخذ في جواب اي شيء هو ، ويضاد بها تمييز الشيء من غيره في احواله فقط لا في جوهره ، والذي يميزه في فهو الفصل الذاتي » (ص76) .

7 ـ **القاسم والمقسوم** :

القاسم : (الامور القاسمة هي المحمولات المتقابلة المقرونة بالكلي) ـ الامور القاسمة ايضا قسمة (الحيوان المشاء هو قسم الحيوان اللامشاء) = **التبعيض**

المقسوم : (هو الكلي المأخوذ اولاً (وقد يكون جنساً ، نوعاً ، كلياً آخر .

8 ـ **الجنس والفصول** :

ان الحادث عن قسمة الجنس بالفصول الذاتية هي الانواع : الحيوان الناطق / نوع / الحيوان الصّهال / نوع /

والانواع الحادثة عن قسمة جنس بفصول متقابلة ، المتقدمة عن تلك المتقابلة التي قسمت الجنس تسمى الانواع القسيمة .



ان القسمة تفضي بنا الى اشياء اكثر عدداً من المقسومة والتركيب يفضي بنا الى اشياء اقل عدداً من الاشياء التي كان عنها التركيب .

الجنس يمكن ان يقسم **بالاعراض** (ابيض ـ لا ابيض) .

وبالخواص التي توجد لانواعه (ضحاك ـ لا ضحاك) .

9 ـ **التعليم** :

1 . **بسماع** : التعليم المسموع الذي يستعمل المعلم فيه العقل

2 . **باحتذاء** : هو الذي يلتئم بان يرى المتعلم المعلم بحال ما في فعل او غيره فيتشبه به .

10 **الابدال والتحليل** : ابدال المركب بمفرداته (ابدال الاعرف واقتضابه)

ـ ابدال الأعرف مكان الاخفى .

وتسمى هذه الابدالات الثلاثة المتشابهة : القسمة / او التحليل .

11 **انقيادات الذهن** :

1) انقياد الذهن للاشياء الشعرية

2) انقياد الذهن للاقاويل المشوريّة

3) انقياد الذهن لاقاويل المدح والهجاء

وانقياد الذهن للاقاويل الخصوصية والمعاتبات والشكاية والاعتذار ، اي انقياد الذهن انقياداً خطبياً .

4) انقياد الذهن للمغالطات وللجدل

5) انقياد الذهن للحق اليقين .

12 . **المقاييس او القياسات :**

وهناك الامور العامية المطلقة التي تسوق الذهن الى الأنقياد المطلق تسمى المقاييس والقياسات ، ومنها :

1 ـ المقاييس الشعرية
2 ـ المقاييس الخطبية
3 ـ المقاييس المغالطية
4 ـ المقاييس الجدلية
5 ـ المقاييس اليقينية (البراهين)

وتعريف المقاييس هو :

والمقاييس / بالجملة هي اشياء ترتب في الذهن ترتيباً ما متى رتّبت اشرف بها الذهن لا محالة على شيء آخر قد كان يجهله من قبل فيعلمه الآن ،ويحصل حينئذ للذهن انقياد لما اشرف عليه انه كما علمه (ص100) . فبيّن ان الاشياء التي ترتبت في الذهن ليست هي الالفاظ لكن معاني معقولة » (ص101) .

والقياس هو اذن امر ما مركب :

أ ـ ان المعاني التي تدل عليها هذه الالفاظ وما اشبهها تسمى **المعقولات المفردة** .
ب ـ واذا تركبت المعقولات المفردة حدثت **مقدمات وهي معقولات مركبة** .
ج ـ واذا تركبت المقدمات بعضها الى بعض ، ورتبت ترتيباً حدثت عنها **المقاييس** .

4/16 العقليّـة والمذهبيّـة

هل اخطأت الفلسفة العربية حين سعت الى عقلنة الدين ورفضت ان تتمذهب او ان تتحـول الى فلسفةٍ دينية ؟ ان صراع العقليّـة والمذهبيّـة في تاريخ الفلسفة العربية هو امتداد للصراع الاجتماعي التاريخي بوسائل فكرية واعتقادية . ومن واجب العقل ان يعقلن معقولاته مهما كانت اصولها ومصادرها . والعقل العربي وجد نفسه امام تحديات مذهبية واعتقادية كبرى ، وكان لا بد له من التعامل معها وسط عمليات التحول التاريخي الخاص بالمجتمعات العربية وبمجتمعات الفتوحات . فكان العقـل في تطلبّـه الفلسفـي ومسعاه العلمي يتقلّـب ويتردّد بين محاولات الانفتاح التي كانت العقلانيّة تحاول اقامتها داخل البنية الثقافية والحضارية المعربية ، وبين محاور الانغلاق التي كانت قوى التقليد والمشاكلة تسعى الى جعلها نقاط مقاومة في وجه الحركة العقلانية الصاعدة . وهكذا تواجهت قوّتان فكريتان تاريخيتان : العقلية ـ Rationalisme ـ والمذهبية ـ Dogmatisme ـ فكان الفلاسفة والمفكرون العرب العقلانيون يحاولون ان يرسوا القواعد الحيّـة لمذهبهم الجديد : العقلانية ، بينما كان اخصامهم يسعون بواسطة الفلسفة الاعتقادية او دينة الفلسفة لاحياء مذهبيّـة ميتة هي : الدوغمائية . وبين عقلنة الدين ودينة الفلسفة دار تاريخ الفكر العربي في كل المجالات والاحقاب ، بما في ذلك الفلسفة منذ بواكيرها الاولى ، وحتى ايامنا ، حيث ان مسألية الوحدة القومية لا تخلو من مقاربة مسألية التوحيد الاعتقادية : العروبة والاسلام .

فماذا نستنتج على هذا الصعيد : هل الفلسفة العربية قادرة بتطورها التاريخي المتواصل ـ والمستمر حالياً باشكال جديدة : فلسفة الوحدة مثلاً ـ ان تكون فلسفة مستقبلية ، عقلانية ، منفتحة وتلبّي متطلبات تقدم المجتمعات العربية وتطوراتها . ام انها ستكون ، كفلسفة ، منفصلة عن هموم الحـاضر العربـي ، وبالتالي منغلقة عن ارهاصات المستقبل الحضاري العربي بالذات ، ومنكفئـة الى حدود مذهبية اعتقـادية ماضويّة خجولة ومحافظة ؟ . ان التوجه الاساسي في الفلسفة العربية المعـاصرة يتمثـل في ثلاثة توجهـات كبرى :

التوجه الاول : قوامه التعاطي التمثلي النقدي او التكراري مع التراث الفلسفي العربي بعامة ، ومع بعض الفلاسفة بشكل انتقائي . وغاية هذا التوجه هي التعرف على الفلسفة العربية بعد انقطاع طويل ، ولكنه تعرف دراسي وتعليمي اكثر منه تعُرفاً انتقادياً وابداعياً .

التوجه الثاني :

هو قريب من التوجه الاول من حيث تعاطيه مع الماضي الفلسفي والحضاري العربي والاسلامي . ولكنه يضيف اليه المعارف والافكار الغربية والشرقية الخاصة بالعرب عموماً وبتراثهم الفكري ، الفلسفي والديني خصوصاً . وحتى الآن ، هذا التوجه لم يتمكن من بلورة موقف نقدي متكامل من التراث الفلسفي العربي ومن الكتابات الاستشراقية المكرّسة لمعالجة هذا التراث .

التوجه الثالث :

هو اتجاه البعث الديني والبعث القومي ، الذي برز على الساحة الفكرية منذ اواخر القرن التاسع عشر ، ولا يزال يشتغل بفلسفة التوحيد والوحدة اهم مقومات الفكر العربي الحديث كما سنرى في الفصل الثامن عشر (18/4) .

ان المذهبية لا تخفي نفسها في هذه التوجهات الفكرية المعاصرة ، بل غالباً ما تخوض معارك حادّة مع الاتجاه العقلاني والابداعي في كافة مستويات الانتاج الثقافي العربي ، وبخاصة في مجال الانتاج الفلسفي المنطلق ببطء وبتحفظ في بضعة اقطار عربيّة ، وبفضل أشخاص معدودين . ولكن جدلية الانفتاح والانغلاق ، العقلاني والمذهبي ، ستؤدي حتماً الى حسم الصراع بين الاتجاه المثلي والاتجاه الواقعي في نهاية المطاف . اذ ان الواقعة الحضارية العربية لا يمكنها ان تبقى خارج الوعي الحضاري العربي المعاصر ، وبالتالي لا يمكنها ان تبقى بلا مستقبل ، طالما ان المفكرين والفلاسفة العرب بدأوا يسيرون على الطريق الصحيح ، العلمي ، لاكتشاف ذاتهم .

ففي المضمار الفلسفي لا تزال مطروحة جدلية الواجب ، بكل معنى الكلمة . فواجب الوجود(*) مثلاً ، لعب دوراً عظيماً في الفلسفة ، لا سيما في الاخلاقيات والغيبيات ، وذلك بوصفه مدركاً اخيراً مطلقاً لماهيّة الوجود بذاته(**) ، او للعلاقة مع الذات . والربط بين القدرة والواجب اصبح من ابرز مضامين الفلسفة الحديثة : **انت تقدر لانه يجب عليك** ـ هذه عبارة مثقلة بالمعاني وموجودة ضمناً في مدرك واجب الوجود . وفي المقابل يصح القول ايضاً : **انت لا تقدر تحديداً لانه يجب عليك** . وهذا معنى التضاد في الفلسفة حيث يتواجه الاحتمال والامتناع .

وهذا يدعونا الى ضرورة الاعتراف مع الجدليين القدامى بالتناقضات التي برهنوا عليها واظهروها في فلسفة الحركة ، ولكن لا يجوز ان نستند الى التضاد لنستنتج ، مثلاً ، ان الحركة غير موجودة ـ وعلى العكس من ذلك يجب ان نستنتج ان الحركة هي التناقض في وجوده المرئي الظاهر وهكذا بدلاً من الارتداد نحو موقف محافظ ، انغلاقي ، مذهبي ، وميّت ثقافياً ، نجدنا امام موقف بديل : منفتح ، عقلاني ، حي ومستقبلي .

---

* Le devoir être

** L'être en soi

وكل شيء يتوقف على الحدود التي نطوّر من خلالها مفهومنا الجدلي للتناقض والتضاد في سيرورة التغير والتغالب . وبهذا الصدد يقول هيغل :

« سنرد على اولئك الذين يتهمون الجدلية بالغاء الحقائق الاخلاقية انه ينبغي (عليكم) ان تثقوا بالعقل الذي سيتمكن من اعادتها الى حقيقتها ، والى وعي حقّها ، وكذلك الى حدودها »(1) .

وحين نستقرىء تاريخ الاجتماع العربي نلاحظ ان تصارع العقلية والمذهبية انطلاقاً من تواجه المعتزلة والأشعرية مروراً بالفلاسفة الكبار قد استند الى محاور صراع سياسي واقتصادي وثقافي، انقسمت بدورها الى محاور انفتاح (مرافقة لروحية الفتوحات ومتغيراتها) ومحاور انغلاق (متعلقة بذهنية الانقياد والاعتقاد والاحتماء بالسلطة) . ومهما يكن الامر فان البنية الثقافية العربية يسّرت للفلاسفة والمفكرين والعلماء الاجواء الحرة المؤاتية ، ونلاحظ بشكل خاص الجو الفكري الحر الذي تميّز به عصر المأمون (ت218 هـ) والذي ، وضع فيه الكندي فلسفته ، الا ان هذه الاجواء تبدلّت في عهد المتوكل (ت247 هـ) حين صار الفلاسفة يقلقون على حرية عقولهم ، ويخافون من سلطان المذهبيين واستقوائهم بالسلطان السياسي على السلطان العقلاني . ومع ذلك ، فقد تجاسر الكندي على القول ان الدين لا يختلف عن الفلسفة ، لانهما نتاج العقل الواحد : « لان في علم الاشياء بحقائقها ـ علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذي اتت به الرسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه ، فان الرسل الصادقة انما اتت بالاقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة .

وفي مجال آخر يرى الكندي ان الفلسفة من العلوم الانسانية وهي تتم بطلب وتكلف البشر وحيلهم وان العلم الالهي يتم بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ، ولا زمان . وبخلاف الكندي وكل الفلاسفة الذين درجوا على القول بوحدة انتماء العقلاني والمذهبي ، الفلسفي والديني ، البرهاني والاعتقادي ، الى اصل واحد ، هو العقل ، فان اتجاهاً آخر تشدّد على الفصل بين الفلسفة والدين . فالفلسفة هي غير الشريعة . ولذا قال ابو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطق السجستاني (ت391 هـ) بوجوب الفصل التام بين الشريعة والفلسفة : فرأى ان الفلسفة هي صورة النفس ، وان الديانات هي سيرة النفس . وقال : ان الفلسفة حق ولكنها ليست من الشريعة في شيء ، والشريعة حق ولكنها ليست من الفلسفة في شيء . . . لقد عرض عليه تلميذه التوحيدي بعض رسائل اخوان الصفا الذين يزعمون انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال ، فقال بعد ان اختبرها : « ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع ، ظنوا انه يمكن ان يدسوا الفلسفة في الشريعة وان يضعوا الشريعة في الفلسفة ، وهذا مرام دونه حدد » اي دفع ومنع »(2) .

---

(1) G. W. Hegel: Morceaux choisis, T. I, P. 296

(2) د . محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص67

هـذا التوجه الفلسفي كان يعي ان هبوط المعرفة وحياً على النبي لا يوازي نفس المسار الذي يتبعه الفيلسوف في انتاج معرفته بنفسه انطلاقاً من قوى الحس ، مروراً بقوى التخيل والتجريد ، وصولاً الى قوى الكفر ـ كما كان يرى ذلك فلاسفتنا وعلماؤنا الوسيطيّون . ونـذكر على سبيل المثال والتـذكير فيلسوفنا الاندلسي عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي (444 هـ / 521 هـ) الذي سعى في (كتاب الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة ـ القاهرة 1964) الى تحديد الصلة بين **النفس الفلسفية** (العقـل) والنفس النبوية (الوحي) . فقال ان دور العقل او النفس الفلسفية هو معرفة الحقيقة التي تنشدها الفلسفة ومعرفة اسباب الاشياء وعللها ، بينما ان دور الوحي او النفس النبوية فهو الاتصال بالعقل الفعال وتلقي الوحي واكمال الفطر الناقصة بوضع السنن والتشريعات وتعليمنا **ما يعجز العقل عن علمه ومعرفته** .

وبالطبع ان السؤال الذي يخصّ الحركات الفلسفية العقلانية والمذهبية بعد البطليوسي سيكون : هل يعجز العقل عن علم ومعرفة ، ويتفوق المتمذهب الاعتقادي بذلك على العقل ؟ وبماذا يتفوق عليه ، اليس بالعقل ؟ وهذا يعني ان الصراع العقلاني والمذهبي هو ايضاً صراع عقلاني داخل الوجود الثقافي لوحـدة الانسانية . ان نظرة البطليوسي وامثاله من الفلاسفة الوسيطيين ، وحتى المعاصرين ، الذي قالوا ان الانسان (مثنى انس) هو جوهران : **جوهر حي** بالطبع وهو النفس لان في طبعها قبول العلوم والمعارف ، **وجوهر موات** بالطبع وهو الجسم لانه لا يقبل شيئاً من ذلك ، سيفاجأون بدورهم لو جاؤا الى عصرنا ليروا وحدة الانسان جوهرياً ، نفساً ـ جسداً ، ووحدته نوعاً ، ووحدته جنساً (تساوى المرأة ـ الرجل) .

اما حملة الغزالي الشنيعة على العقلانية الفلسفية العربية فقد صارت من مخلّفات الماضي ، وان كانت التوجهات المذهبية تسترجعها وتستقوي بها لمواجهة الحركات الفكرية العقلانية في الفلسفة والعلـوم . فالصراع العقلاني المذهبي عند العرب ليس في حقيقته صراعاً بين الدين والفلسفة ، انه صراع داخل الفلسفة نفسها . فمثلاً حين يناقش الغزالي الفلاسفة وينتقدهم ، هل نعتبره عالماً دينياً ام فيلسوفاً ؟ انه بكل تأكيد فيلسوف ـ طبعاً مضاد للفلسفة . فهذه الفلسفة المضـادة التي يريد الغزالي ان يجعلها مذهبية معاكسة للعقلانية ، هي في جوهرها توجه داخل الفلسفة . والا فما معنى معارضة الغزالي السببيّة بالمعجزية فهل الدين ينكر السببية والفلسفة تنكر المعجزية ، حتى يتحول الصراع هنا الى مجرد صراع بين الدين والفلسفة ؟ اليس الصواب ، علمياً ، القول ، ان الفلسفة ، بعقلانيتها التحليلية والمنطقية ، تقدم تفسيراً للسببيّة من جهة ، كما تقدم تفسيراً ولو نقدياً للمعجزية من جهة ثانية . ان اقحام الاعتقادي في البرهاني كما فعل الغزالي قد اساء للاعتقاديين ـ والاسلاميين بخاصة ـ ولم يضرّ الفلسفة والعقلانيين . وهنا نورد امثلة من كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة ، ص 235 / 236 / 240 / 45) تعود في جوهرها الى مسألتين فلسفيتين هما : السببية والمعجزية ، والغاء الجدلية والتطور .

1/ السببيّـة والمعجزيّـة :

يقول الغزالي : « ليس يلزم مخالفتهم شرعا في شيء من هذه العلوم وانما نخالفهم من جملة هذه العلوم (الطبيعيات) في اربع مسائل :

الاولى : حكمهم بان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بيّـن الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب .(*)

الثانية : قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة في الجسم ، وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن ، بانقطاع التدبير . . »

الثالثة : قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم ، بل هي اذا وجدت فهي ابدية ، سرمدية ، لا يتصور فناؤها .

الرابعة : قولهم يستحيل رد هذه النفوس الى الاجساد .

2/ الغاء الجدلية والتطور :

يقول الغزالي : « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا (. . .) مثل الرّي والشرب ، والشبع والاكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرّا ، الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف » (ص239) .

الفاعل هو الله تعالى ـ « فاما النار وهي جماد فلا فعل لها » (ص240) ويستمتع الغزالي في تخيلاته الفلسفية ـ الاسطورية حين يتحدث عن انقلاب الشيء الى آخر : (ولو ترك في بيته فليتجوز انقلابه مسكاً . . .)

ويوضح : « ولم ندّع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع . . » (ص 245) .. ويغيب عن فكر الغزالي الثاقب ان المادة قابلة لكل شيء : (تراب ـــ نبات ـــ حيوان ـــ دم ـــ مني ـــ رحم ـــ حيوان الخ) .

وان هذه القابلية هي التي جعلت فلاسفتنا وعلماؤنا يؤسسون فلسفة الارجحية والنسبية ويضعون قاعدةعلم التطور والتغير . .

لقد كان الغزالي فيلسوفاً في عدائه للفلسفة وللفلاسفة . وكانت فلسفته هو وسابقيه ولاحقيه ، فلسفة

(*) هامش :

يقول الغزالي : « وإنما يلزم النزاع في الأولى : من حيث انه ينبني عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً واحياء الموتى وشق القمر » .

المذهبية ، الفلسفة المضادة . والصراع بين العقلانية والمذهبية يجب ان يوضع في اطاره الصحيح . يقول الدكتور محمود قاسم :

« ان النزاع بين علماء الدين والفلاسفة كان ذا شقين : شق سياسي وشق مذهبي . والاول في رأينا اهم الشقين واثقلهما وزناً وابعدهما اثراً ، لانه سبيل الاثراء والنفوذ والجاه ، وطريق الى تحقيق السيطرة على الخاصة والعامة . . . غير اننا نعلم جيداً لاي سبب حورب (ابن رشد) لدى المسلمين . ذلك لانه هاجم المتكلمين من الأشاعرة مهاجمة لا رفق فيها ، وهم الذين كانوا يمثلون السلطة الدينية في الاندلس في زمن الموحدين[1] .

ويلاحظ الدكتور عاطف العراقي : « ان السبب الحقيقي في تلك النكبة هو تهويلات بعض الغلاة من الفقهاء ومزاعمهم التي تصور لنا الدين بمظهر الشيء الذي يتنافى والفلسفة . . . فمرد تلك النكبة الصراع بين المفكرين الاحرار وغلاة الفقهاء[2] . ويضيف (ص50) قائلاً : « فالغزالي عندما اصبح صوفياً حاول اثبات عجز العقل من اساسه ، بل انه قسم فلسفة ارسطو الى قسمة دينية بحتة ، فقسم يجب التكفير به ، وقسم يجب التبديع به ، وقسم لا يجب انكاره اصلاً » .

ولقد دافع ابن رشد دفاعاً مستميتاً عن الفلسفة العقلانية ، فقال بالحدوث الدائم ، وقدم تصوراً طبيعياً للمعرفة (من الملموس الى المجرد) ، وميّز بين مرتبة المعقولات عند الجمهور وعند الاخصائيين - كما يذهب الى ذلك العلم الحديث :

1 . **مرتبة الجمهور** (*) : معقولات عملية

2 . **مرتبة المعقولات النظرية** : (اهل النظر والاختصاص)
— معقولات الامور التعاليمية
— معقولات العلم الطبيعي
— معقولات غير فاسدة اصلاً

وعالج ابن رشد بعقلانية فلسفية واضحة وحازمة مسألة السببية والمعجزية / والمعجزية والايمانية . فقال ان الله مخترع الاسباب الفاعلة ، ولكنه لم ينكر دور الانسان في الافعال . وميّز ابن رشد بين المعجز المناسب للخاصة والمعجز البرّاني المناسب للعامة ، وفهم المعجزية فهماً عقلانياً ، سببياً ، فلا مكان للمعجزة كطفرة في منطق السببيّة الرشدية المحكم . فلكل شيء حدّه عند ابن رشد . والحد قوامه ماهيّة الشيء ، والحدّ يعرف جوهر الشيء .

---

(1) د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ط ، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ، 1969 . ص30 و39
(2) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر ، 1968 ، ص31
(*) الجمهور بنظر ابن رشد ، كلّ من لم يُعْنَ بالصنائع البرهانيّة .

فلا يجوز الخلط بين الضرورة والصدفة : ان الضرورة ترشدنا الى حتمية المعلولات الذاتية ، مثل تلازم الذبح والموت ـ وان الصدفة تفيدنا عن المعلولات الحادثة بالاتفاق ، مثل حدوث المشي والبرق ، والعلاقة بينهما ليست سببية ، وبالتالي غير تلازمية .

ان الحدّ بين العقلية والمذهبية لم ينته بنكبة ابن رشد ، بل بدأ معها . واذا كانت ظروف المجتمعات العربية ـ وبخاصة الاوضاع السياسية وسقوط الامبراطورية ـ لم تعد مؤاتية للفكر عموماً وللفلسفة العقلانية بشكل خاص ، فان الوضع العربي الراهن يعيد المسألة الى عمقها والى كونها مسألة مستقبلية ليس عند العرب وحسب ، بل في العالم بأسره . ان حدود الفلسفة العقلية كما وصلتنا من خلال ابن رشد لا تزال حية بكل معنى الكلمة ، وفلسفة الغزالي البائسة ماتت واصبحت ميتاً ، لا سبيل لاحيائها . لقد غلّب ابن رشد الدراية العقلية على الرواية الاعتقادية والمذهبية ، ونظر في كل شيء نظراً عقلياً نسبياً ، ورأي ان الدين له غايات اجتماعية اخلاقية (صلاح المجتمع وسعادته) ، ولكن مغزى نكبته هي « ان الحزب الديني قد طرد الحزب الفلسفي » . حين استجاب الحاجب المنصور محمد بن ابي عامر في اواخر القرن الميلادي العاشر لجهل الجمهور وتعصب الفقهاء وعمد اول تغلبه على السلطة الى خزائن الكتب : « فاحرق بعضها وطرح بعضها في آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة وغيرت بضروب من التغايير . وفعل ذلك تحبباً الى عوام الاندلس ، وتقبيحاً لمذهب الحكم عندهم ، اذ كانت تلك العلوم مهجورة عند اسلافهم ، مذمومة بألسنة رؤسائهم ، وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج من الملّة ومظنوناً به الالحاد في الشريعة » (طبقات الاهم ص76) . وتوّج المنصور فعلته بأن اصدر مرسوماً حرّم به الاشتغال بهذه العلوم (مرسوم الحاجب المنصور بتحريم الاشتغال بالفلسفة) .

ويذكر ابن ابي اصيبعة ان المنصور (580 هـ) : « قصد الا يترك شيئاً من كتب المنطق والحكمة باقياً في بلاده » (ص22) ويشير صاعد الاندلسي الى « تعقب من يشتغل بالدراسات الفلسفية » . واضطهاد المشتغلين بالفلسفة كان مردّه في كثير من الحالات الى الرغبة في استمالة العامة والفقهاء (ملحق كتاب رينان) ، ولكن مع عودة المنصور الى مراكش مال مجدداً الى الفلسفة والغى مرسومه بتحريمها . وقضى المنصور ، وبقيت العقلانية الرشدية شاهداً على مستقبل الفلسفة والحضارة عند العرب .

4.17 الاجتماع الثقافي والاجتماعي السياسي

مسألية الوعي المعرفي :

الاجتماع الثقافي والاجتماع السياسي لهما مكانة خاصة ومتطورة في الفلسفة العربية ، ذلك ان الوعي الاجتماعي وعي فلسفي بمعنى ما ، وهو ناتج عن الوجود الاجتماعي ، ولا سيما عن تفاعل الثقافة والسياسة في المجتمع . فمن الواضح ان الوعي ليس بشيء آخر سوى الوجود المستوعى ، وهو بالتالي انعكاس للوجود الاجتماعي . فأي وعي فلسفي ، اية معرفة ثقافية وسياسية ، عكسها المجتمع العربي؟هناك الوعي باطلاق ، وهناك الوعي الاجتماعي المشروط اصلا بوجود البشر ، والمستمر باستمرارهم : « فالوعي الاجتماعي ليس سوى وجه من كل ، اي من الثقافة الروحية ، ومن المستحيل عرض الوعي الاجتماعي بصورة معزولة ، خارج الثقافة الروحية . والحال ان الافكار والمفاهيم والتصورات وسواها من التكوينات الفكرية تشيء نفسها في اللغة والكتب وغيرها من التجسيدات المادية الثقافة ، وحين يمتلك البشر منتجات الانتاج الفكري ، وينهون تشيّؤها باعادة المستوى الحبيس فيها الى مستواه الفكري مرّة اخرى ، فانهم يمتلكون ايضا الوعي الاجتماعي »(1) .

وربما تثار مسألة خاصة بالفلسفة العربية تقول : هل الوعي الفلسفي العربي وعي منفرد ، وعي كل فيلسوف على حدة ، ام هو وعي اجتماعي متخصص ؟

هناك ممايزة بين الوعي اليومي والوعي النظري ، يعرضها اوليدوف (ص34) بقوله :« يكمن الفارق النوعي بين الوعيين اليومي والنظري في ان الاول يبقى على سطح الظواهر ، دون ان تصل تعميماته الى عمقها . في حين ان الثاني يحاول التوغل الى جوهر الظواهر ، وكشف قوانين وجودها الفعلي وتطورها.ان الوعي اليومي والوعي النظري يمثلان الى حد ما مستويين او طبقتين من الوعي الاجتماعي » .

ويضيف اوليدوف مبيّنا صلة العلم والفلسفة قائلا : « ان العلم هو منظومة من معارف الموضوعية الواقعية ، المجربة عمليا ، حول الطبيعة ، والمجتمع والفكر ، تعبر عن نفسها في صورة مفاهيم وتعاريف وصيغ ، وبصورة اساسية في قوانين . انه منظومة من المعارف ، تتطور باستخدام الفرضيات العلمية وسواها من اشكال التفكير » (ص167) . ومن جهة ثانية : « لا تملك الفلسفة نفوذا على العلوم المتفرقة من خلال

(1) اوليدوف : الوعي الاجتماعي ، ترجمة ميشيل كيلو ، دار ابن خلدون ، بيروت 1978 ، ص 31 .

وضعها الشروط الاولية النظرية العامة لمعرفة الواقع فحسب ، بل تمارس نفوذها بصورة رئيسية من خلال امتلاك العلوم الاخرى لها بوصفها منهجا معرفيا عاما ، ومعالجتها لمسائل فلسفية باللغة الحيوية بالنسبة للعلوم الاخرى . .

وبالتالي لا تتغلغل الفلسفة فقط في العلوم ، بل تصبح معارف العلوم المختلفة من محتوى الفلسفة حين ترتفع الى تعميات تتضمن نظرة الى العالم .والواقع ان وعي مجتمع معين يكون في الحالات العادية مطبوعا بافكار معينة (قانونية ، فلسفية او سياسية الخ) ويقدم وعي مجتمع العصر الوسيط مثالا على ذلك فقد كانت الحياة الفكرية بأسرها مطبوعة بطابع الايديولوجيا الدينية ، التي قدمت الاتجاه والصيغة المعينة للوعي الاجتماعي لدى الطبقة السائدة » . (ص208) . وعليه فان بلدانا متأخرة اقتصاديا تستطيع بتأثير التواصل التاريخي للافكار ، ان تلعب في مراحل تاريخية معيّنة دورا طليعيا في تطور التفكير الاجتماعي .

فما هو الدور الذي يمكن للفلسفة العربية ان تلعبه من خلال الوعي الاجتماعي للثقافة والسياسة ؟ ان نماذج كثيرة تقدمها الفلسفة العربية من خلال ما نسميّه مسألية العالم والسياسي ، كما عند ابن سينا وابن رشد وابن خلدون والمقريزي الخ . ولكن هذه النماذج لا بد من اعادتها الى اصولها الاجتماعية حيث تلعب المدينة دورها الحضاري الاول في ثقافة العرب وسياستهم . ان المدينة هي مسألة فلسفية بحد ذاتها . وقد اهملت من هذه الزاوية ، وعولجت كجسم اجتماعي فقط . فيلاحظ الدكتور طريف الخالدي ان لفظة مدينة ترادف في القرآن الكريم لفظة قرية ، ويمكن احصاء تكرارها كما يلي :

	المدينة	القرية
مفرد	14	33
مثنى وجمع	17	57
المجموع	31	90

اي ان لفظ القرية يتكرّر ثلاثة اضعاف لفظ المدينة ، وان مجموع اللفظتين بكل الصيغ هو 121 ، ويشير الدكتور الخالدي(1) الى لفظة الدار التي تشابه في مدلولها لفظة القرية ، ولقد فسرّ الازراقة (نسبة الى نافع بن الازرق المقتول سنة 65 هـ) الاشارات القرآنية الخاصة بالهجرة وبالدار ، بانها « الهجرة من دار الكفر او دار التقيّة الى دار العلانية او معسكر العلانية» . وهذا معناه ان الدار ـ القرية ـ المدينة ، لم تعد

(1) دراسات في الفكر العربي والاسلامي ، مرجع سابق ، ص 59-62

مسألة الجسم الاجتماعي وحسب ، بل صارت مسألة فكرية ، اعتقادية ، ذات مضمون فلسفي ، فكيف عالجت الفلسفة العربية طبيعة المدينة ووظائفها الاساسية ؟ امامنا تراث كبير من الفارابي حتى الفكر العربي المعاصر . وفلسفة الفارابي تقول ان الانسان يحتاج الى الاجتماع البشري توخيا للكمال ، والكمال لا يتم الا في المدينة « لان القرية خادمة للمدينة » . وقد تأثر المسعودي والمقدسي بمفاهيم الفارابي ، كما فلسف مسكويه علاقة الانسان بالمدينة ، معتبرا ان الانسان لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته ، فالانسان مدني بالطبع اي هو محتاج الى مدينة فيها خلق كثير لتتم له السعادة الانسانية ، وان القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم اما بملازمة المغارات في الجبال او ببناء الصوامع في المغاور ، فلا يحصل لهم شيء من الفضائل الانسانية»(1) . ومن جهة ثانية شدد القزويني على ضرورة الاجتماع البشري ، واولى الجاحظ اهتماما نقديا للبيئة المدنية (اليس كتاب البخلاء نعبيراً عن وعيه الحياة الاجتماعية الجديدة في عصره ؟) ، وادخل الى الادب العربي نظرية الصراع بين حياة البداوة وحياة المدن ، وبلغ الذروة في هذا المضمار عبد الرحمن بن خلدون حين نسج من الآراء والنظريات الخاصة بالمدينة فلسفة حضارية (حاضرة) قوامها الاجتماعان الثقافي والسياسي معا : ان المدن تخرج من طور البداوة وتعمر كعمر الدولة ، ثم يتراجع عمرانها وتخرب . ويقع هذا الخراب في الغالب على عواصم الامصار ، الا انها قد تعمّر مجدّدا في حضن دولة جديدة . ان الملك يحتاج الى المدينة لامرين : احدهما ما يدعو اليه الملك من الدعة والراحة ، والثاني دفع الاعداء والمنازعين والمشاغبين»(2) .

---

(1) المرجع السابق ، ص71

(2) المرجع السابق ، ص76 .

المعرفة بين الثقافة والاجتماع

1 . الفارابي : مدينة السياسة والسعادة

ينسب للفارابي قوله ان « مادة السياسة احوال الناس في هيئاتهم واخلاقهم ... وصورتها الفضيلة ، وهي الغرض ، واليها الترغيب والترهيب »(1) . ومهما تكن صحة النسبة ، فمن الثابت ان الفارابي يؤسس فلسفته السياسية على وعيه الثقافي لمسألة تراتب العقول السماوية وصدور الموجودات عن السبب الاول وعلاقة الاكوان ببعضها البعض . ان الفارابي لا يخفي مكان الانسان في مدينته السياسية : الانسان الرئيس والانسان النبي ، انسان الوعي وانسان الوحي معا . وهذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة وتكون نفسه كاملة بالعقل الفعّال(2) . انه اكمل من الفيلسوف الافلاطوني ، السعيد بعقله ، فهو فيلسوف ونبي ، ومدينة الانسان هي مدينة التكامل والتفاضل ايضا ، ورئيسها انسان فاضل ، فبذلك تكون المدينة الفاضلة ، وتكون سعادة الكمال في سياسة الناس . فالرئيس (النبي ـ الفيلسوف) هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعّال او الروح القدس ، وبالتالي فان حياة المدينة الفاضلة ليست حياة عادية ، انها حياة قدسية ـ دنيوية . ولهذا يذهب هنري كوربان الى وصف فلسفة الفارابي السياسية بانها « فلسفة نبويّة » وليس صحيحا الزعم ان الفارابي وضع الفيلسوف فوق النبي ، لان النبي والفيلسوف عنده يستوحيان من نفس العقل (الروح القدس)(3) .

يتساءل الفارابي في احصاء العلوم (ص124) .

ما هو العلم المدني ؟ يقول : « انه يفحص عن اصناف الافعال والسنن الارادية وعن الملكات والاخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الافعال والسنن ، وعن الغايات التي لاجلها تفعل ، وكيف ينبغي ان تكون موجودة في الانسان الخ .

ويرى ان الفلسفة المدنية :

1) تعطي القوانين الكلية فيما تفحص عنه من الافعال والسنن والملكات الارادية .

---

(1) د . حسين علي محفوظ : الفارابي في المراجع العربية ، منشورات الاعلام العراقية ، 1975 / ص50 / حيث يرد ذلك في كتاب الاسعاد والسعادة للعامري ، ص211 .

(2) الفارابي : المدينة الفاضلة : ص104 .

(3) H . Corbin: Histoure de la philosophie islamique . p . 229

2) وتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حال حال ووقت وقت وكيف وبأي شيء وبكم شيء تقدر ، ثم تتركها غير مقدّرة لان التقدير بالقول لقوة اخرى غير هذا العلم وسبيلها ان تنضاف اليه . (ص 127) .

ويقسم الفارابي العلم الدني الى جزئين :.

الاول : علم تعريف السعادة وتميز ما بين الحقيقي منها والمظنون به ، وعلم احصاء الافعال والسير والاخلاق والشيم الارادية الكلية التي شأنها ان توزّع في المدن والامم وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل .

الثاني :. علم ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والامم وتعريف الافعال الملكية التي بها تمكن السير والافعال الفاضلة وترتبها في اهل المدن ، والافعال التي بها يحفظ عليهم ما رتب وبكن فيهم ، ثم يحصي اصناف المهن غير الفاضلة كم هي وما كل واحدة منها ، ويحصي الافعال التي يفعلها كل واحد منها واي سنن وملكات يلتمس كل واحد منها ان يمكن في المدن والامم التي تكون تحت رياستها (ص 127-128) .

اما المدينة الفاضلة فيرى الدكتور البير نصري نادر ان هدف الفارابي من تنظيمها كان « تنظيم المعمورة تنظيما دينيا ، وكان في ذلك متأثرا بعقيدة الا‍ ‍بيلية القائلة بامام معصوم (يخلف النبي) كما وانه تأثر بجمهورية افلاطون »(1) . واما الفارابي فانه يحدّد مواصفات مدينته الفاضلة واستمرارها بقوله : « ان المدينة الفاضلة انما تدوم فاضلة ولا تستحيل متى كان ملوكها يتوالون في الازمان على شرائط واحدة باعيانها حتى يكون الثاني الذي يخلف المتقدم على الاحوال والشرائط التي كان عليها المتقدم ، وان يكون تواليهم من غير انقطاع ولا انفصال ويعرف كيف ينبغي ان يعمل حتى لا يدخل توالي الملوك انقطاع »(2) . ويفلسف الفارابي مدينته انطلاقا من الحاجة الى الاجتماع والتعاون :

وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج ، في قوامه ، وفي ان يبلغ افضل كمالاته الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . (ص117) . ويقسم الاجتماعات الانسانية الى قسمين :

1) **الاجتماعات الكاملة : عظمى ،وسطى ،صغرى**

أ ــ العظمى : اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة

ب) الوسطى : اجتماع امة في جزء من المعمورة .

---

(1) كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة / تحقيق البير نصري نادر / دار المشرق / بيروت68 ، ط2 ، ص30 / المقدمة
(2) المرجع السابق ، ص129 .

ج ـ **الصغرى** : اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة .

2) **الاجتماعات غير الكاملة** :

أ) اجتماع اهل القرية ——◄ القرية خادمة للمدينة للمدينة

ب) اجتماع اهل المحلة ——◄ المحلة جزء من المدينة

ج) اجتماع سكة ——◄ جزء المحلة

د) اجتماع في منزل ——◄ جزء السكة

هـ) المنزلة

ان الخير الافضل (الكمال الاقصى) ينال بالمدينة اولا :

« فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الامة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون اذا كانت الامم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة) (ص 118) .

والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح التام ، ولا تكون بدون الرئيس ، : رئيس المدينة هذه ينبغي ان يكون هو اولا ، ثم يكون هو السبب في ان تحصل المدينة واجزاؤها ، والسبب في ان تحصل الملكات الارادية التي لاجزائها في ان تترتب مراتبها ، وان اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله » (ص 120) . والرئاسة بأمرين : استعداد الرئيس بالفطرة وبالطبع ، واستعداده بالهيئة والملكة الارادية .

أ) **تعالي الرئيس** .

« ويكون ذلك الانسان انسانا لا يكون يرأسه انسان اصلا ، وانما يكون ذلك الانسان قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل » (ص 123) والانسان يتحقق بالعقل : « واول الرتبة التي بها الانسان انسان هو ان تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لان يصير عقلا بالفعل . وهذه هي المشتركة للجميع ، فبينها وبين العقل الفعّال رتبتان (هما) :

- ان يحصل العقل المنقول بالفعل .
- وان يحصل العقل المستفاد .

وبين هذا الانسان الذي بلغ هذا المبلغ من اول رتبة الانسانية وبين العقل الفعّال رتبتان » (ص 134) .

ب) **النبي** :

ان النبي هو الانسان الذي حلّ فيه العقل الفعّال : « واذا حصل ذلك في كلٍ من جزئي قوته الناطقة ،

وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه . . « فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ، ومخبرا بما هو الآن (من) الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهي . . وتكون نفسه كاملة » (ص 125) .

ج) **خصائص الرئيس :**

1) انه الامام ، الرئيس الاول للمدينة الفاضلة .

2) هو رئيس الامة الفاضلة .

3) رئيس المعمورة من الارض كلها .

ويشترط ان يفطر على اثنتي عشرة خصلة : (نموذج الرئيس الاول) :

1) تمام البدن

2) جودة الفهم والتصور

3) جودة الفهم والتصور

3) جودة الحفظ

4) جودة الفطنة والذكاء

5) حسن العبارة

6) حب التعلم والاستفادة

7) غير شره على المأكل والمشروب والمنكوح

8) حب الصدق واهله/ بغض الكذب واهله

9) كبر النفس وحب الكرامة

10) هوان المال عنده

11) حب العدل واهله/ بغض الظلم واهله .

12) قوة العزيمة ، الجسارة ، الاقدام ، قوة النفس .

الا ان اجتماع هذه الخصال في واحد عسير ، فلا بد من تصور نموذج ثان للرئيس له ست خصال هي :

1) الحكمة

2) العلم وحفظ الشرائع

3) جودة الاستنباط لما سلف

4) جودة الروية وقوة الاستنباط لما حضر

5) جودة الارشاد قولا الى شرائع الاولين

6) جودة الثبات البدني في الحرب .

ويضع الفارابي نموذجا للرؤساء الافاضل :

- احدهما حكيم

- ثانيهما فيه بقية الشرائط

- اوتوزع الشرائط السابقة الست على ستة اشخاص . فاذا كانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الافاضل .

ويصور نموذج رئاسة الهلاك كما يلي :

اذا خلت الرئاسة من الحكمة وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، : « فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك » (ص130) .

لكن ما هو مصير المدن ، ما هو تضادها وتطورها ؟

ما هو مستقبلها ؟

د ـ تضاد المدن وتطورها
(فلسفة الواحدية المطلقة)

1) المدينة الفاضلة	2) المدينة الجاهلية 3) المدينة الفاسقة 4) المدينة المتبدلة 5) المدينة الضالة

اولا : المدينة الجاهلية :

أ) المدينة الضرورية :

يقتصر اهلها على الضروري مما به قوام الابدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح (المدينة الاستهلاكية)
(التعاون لاجل الاستهلاك)

ب) المدينة البدّالة :

تعاون اهلها لبلوغ اليسار والثروة .

ج) مدينة الخسّة والسقوط :

تعاون اهلها لاجل التمتع واللعب واللذة الحسية ، والتخيل والهزل .

د) مدينة الكرامة :

تعاون اهلها على ان يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الامم ، ممجدين معظمين بالقول والفعل .

هـ) مدينة التغلّب :

قصد اهلها ان يكونوا القاهرين لغيرهم الممتنعين عن ان يقهرهم غيرهم .

و) المدينة الجماعية :

قصد اهلها ان يكونوا احرارا .

ثانيا : المدينة الفاسقة : آراؤها آراء اهل المدينة الفاضلة وافعالها افعال اهل المدن الجاهلة

ثالثا : المدينة المبدلة : كانت آراؤها وافعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وافعالها .

رابعا : المدينة الضّالة : **يكون رئيسها الاول ممن اوهم انه يوحي اليه من غير ان يكون كذلك ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور .**

ويشدد الفارابي على ان : « ملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة ، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة ، وكذلك سائر من فيها . وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الازمنة المختلفة واحدا بعد آخر فكلهم كنفس واحدة ، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله . . فان جماعتهم كملك واحد ، ونفوسهم كنفس واحدة . . » (المدينة الفاضلة ، ص134) .

هـ نظرية المعرفة الفاضلة :

ان الاشياء المشتركة لاهل المدينة الفاضلة هي :

أ) معرفة السبب الاول وجميع ما يوصف به .

ب) معرفة الاشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة الى ان تنتهي من المفارقة الى العقل الفعّال .

ج) معرفة الجواهر السماوية

د) معرفة الاجسام الطبيعية ما تحت السماوية .

هـ) معرفة كون الانسان .

و) معرفة كيفية حدوث قوى النفس

ز) معرفة الرئيس الاول وكيف يوحى اليه

ح) معرفة الرؤساء الذين ينبغي ان يخلفوه .

لكن كيف تتم لهم هذه المعارف ؟ بعدة طرق :

1) اما بارتسامها في نفوسهم كما هي موجودة ،

2) واما بارتسامها فيها بالمناسبة والتمثيل وذلك ان يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها . وهذا الاختلاف في كيفية المعرفة يجعل من الممكن وجود امم فاضلة ومدن فاضلة مختلفة الملل .

و) نظرية المعرفة المضادة :

1) **ان حدوث المدن الجاهلة والضالة مردّه الى انبياء الملة على آراء قديمة فاسدة :** مثل القول بتضاد الموجودات ، والقول برؤية اشياء تجري على غير نظام ، ورؤية مراتب الموجودات غير محفوظة ، ورؤية الامور تلحق كل واحد « ولذلك رأوا ان المدن ينبغي ان تكون متغالبة متهارجة ، لا مراتب فيها ولا

نظام ، ولا استئهال يختص به احد لكرامة او لشيء آخر ، وان يكون كل انسان متوحدا بكل خير هو له . . يغالب غيره في كل خير هو لغيره ،وان الانسان الاقهر لكل ما يناويه هو الاسعد » (ص 153) .

ويترتب على هذه الرؤية الجاهلة آراء اخرى منها :

- لا تحاب ولا ارتباط بالطبع ولا بالارادة
- ينبغي ان يبغض كل انسان كل انسان
- وان ينافر كل واحد كل واحد
- ولا يرتبط اثنان الا عند الضرورة
- ولا يأتلفان الا عند الحاجة
- ثم يكون بعد اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون احدهما القاهر والآخر مقهورا . . (153) .

2 ـ سياسة الفضيلة والتفاضل في تدبير المتوحد :

رؤية الاجتماع :

لا يمكن للمتوحد ان يقوم بكل ما به اليه حاجة دون ان يكون له **موازون ومعاونون** (نقيض المقهورين) بقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج اليه :

1) يكون التوازر والتعاون بالقهر . فالموازر عبد غير مساو للقاهر وللمقهور .

2) **يكون هناك ارتباط وتحاب وائتلاف** في الحالات التالية :

أ) الاشتراك في الولادة من والد واحد (الارتباط به)

ب) الاجتماع والائتلاف والتحاب والتوازر على ان يغلبوا غيرهم وعلى الامتناع من ان يغلبهم غيرهم .

ج) الارتباط هو بالاشتراك في التناسل (التصاهر)

د) الارتباط هو باشتراك في الرئيس الاول .

هـ) الارتباط هو بالايمان والتحالف والتعاهد

و) الارتباط هو بتشابه الشيم الطبيعية والخلق والاشتراك في اللغة واللسان

ز) الارتباط هو بالاشتراك في المنزل وفي المساكن : « (الجار هو المشارك في السكة وفي المحلة) ، ثم الاشتراك في المدينة ، وفي الصقع الذي فيه المدينة .

ح) الارتباط هو الاشتراك في طعام يؤكل وشراب يشرب :

والاشتراك في الصنائع.

والاشتراك في الشر الداهم

والاشتراك في السفر ـ الترافق

ز ـ نظرية التغالب والتسالم :

ان الترابط والتباين بين النفوس في المدن غير الفاضلة يميزان كلا منها عن الآخر ، الامر الذي يحتم على اهل المدن هذه ان يتغالبوا ويتهارجوا .

1 ـ العدل هو التغالب :

« الاشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة والكرامة واللذات وكل ما يوصل به الى هذه . . . وهذه الاشياء التي هي في الطبع ، اما في طبع كل انسان او في طبع كل طائفة ، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية . فما في الطبع هو العدل . فالعدل اذا التغالب . والعدل هو ان يقهر ما اتفق منها . والمقهور اما ان يقهر على سلامة بدنه ، او هلك وتلف ، وانفرد القاهر بالوجود ، او قهر على كرامته وبقي ذليلا مستعبدا ، تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الانفع للقاهر في ان ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به . فاستعباد القاهر للمقهور هو ايضا من العدل . وان بنفع المقهور ما هو الانفع للقاهر هو ايضا عدل . فهذه كلها هي العدل الطبيعي ، وهي الفضيلة » . (المدينة الفاضلة ، ص158) .

2 ـ المواساة القسرية :

« يكون ذلك عند ضعف كل من كل وعند خوف كل من كل .

فما دام كل واحد في هذه الحال ينبغي ان يتشاركا ومتى قوى احدهما على الآخر فينبغي ان ينقض الشريطة ويهدم القهر » (ص159) .

3 ـ المشاركة الريثية :

يكون الاثنان ورد عليهما من خارج شيء على انه لا سبيل الى دفعه الا بالمشاركة وترك التغالب فيتشاركان ريث ذلك ، او يكون لكل واحد منهما همّه في شيء يريد ان يغلب عليه فيرى انه لا يصل اليه الا بمعاونة الآخر له ، وبمشاركته له . فيتركان التغالب بينهما ريث ذلك ،ثم يتعاندان . فاذا وقع التكافؤ من الفرق بهذه الاسباب وتمادى الزمان على ذلك ، ونشأ على ذلك من لم يدر كيف كان اول ذلك ، حسب ان العدل هو هذا الموجود الآن ، ولا يدري انه خوف وضعف » (ص159) .

4 ـ علية التغالب والتسالم :

ان التغالب في الموجودات انما هي بين الانواع المختلفة . واما الداخلة تحت نوع واحد فان النوع هو رابطها الذي لاجله ينبغي ان يتسالم . فالانسانية للانسان هي الرباط ، فينبغي ان يتسالموا بالانسانية ، ثم يغالبون غيرهم فيما ينتفعون به . فما كان لا ينتفع به ضار غلبوا على وجوده وما لم يكن ضارا تركوه .

« وقالوا فاذا كان كذلك فان الخيرات التي سبيلها ان يكتسبها بعضهم عن بعض ، فينبغي ان تكون بالمعاملات الارادية والتي سبيلها ان تكتسب وتستفاد من سائر الانواع الاخر ، فينبغي ان تكون بالغلبة . . . فهذا هو الطبيعي للانسان » (ص164) .

« فتصير كل طائفة فيها قوتان : قوة تغالب بها وتدافع ، وقوة تعامل بها » (ص165) .

2 . من الاخوان الى ابن سينا

اذا كان الفارابي قد زهد في ممارسة السياسة واكتفى بنقدها عن طريق آرائه في المدينة الفاضلة وفي احصاء العلوم ، وسواها ، فان الصراع الاجتماعي الثقافي كان يحمل في طياته صراعا سياسيا حادا على السلطة ، ليس من قبيل الصدفة ان انقلبت الفلسفة على ايدي اخوان الصفا الى احلام سياسية . يفسر دي بوير ذلك بقوله :

« كانت الاحزاب السياسية تظهر دائما في صورة فرق دينية ، لتستعين بذلك على اجتلاب الانصار . ومن اصول الدين الاسلامي انه لا يميّز انسانا على آخر ، ولا يقرّ نظاماً للطوائف او الطبقات الاجتماعية ، وكان من اثر ذلك ظهور مراتب في التقوى ودرجات في المعرفة . . . » وكانت هذه الجماعات (القرامطة ، اخوان الصفا الخ) ترمي الى التغلب على السلطة السياسية[1] .

ولقد نظم اخوان الصفا حركتهم السياسية على منوال حركتهم الفكرية (مراتب الوجود : ـ الله العقل ـ النفس ـ النفس ـ الزمان ـ الحركة ـ الصورة ـ الهيولى) .

وجاء في رسائلهم (ج 2 ، ص342,340) : (ان اكثر ملوك الانس ورؤسائها لا ينظرون في امر الرعية وجنودهم واعوانهم الا لجر منفعة منها ، او دفع مضرّة عنها ، او الى نفس من يهواه لشهواته كائنا من كان ، قريبا او بعيدا ، ولا يفكر بعد ذلك في واحد ، ولا يهمه امره كائنا من كان من قريب او بعيد .

« وليس هذا من قول الملوك والفضلاء ، ولا عمل الرؤساء : ذوي السياسة الرحماء ، بل من سياسة الملك ، وشرائطه ، وخصال الرياسة ان يكون الملك والرئيس رحيما رؤوفا برعيته ، مشفقا ، متحننا على جنوده واعدائه ، اقتداء بسنّة الله تعالى ، الجوّاد الكريم ، الرؤوف الرحيم لخلقه وعباده كائنا من كان ، الذي هو رئيس الرؤساء وملك الملوك ، « ويضيف الاخوان : « ان اسم الملوك مشتق من اسم الملك ، واسم الملك من اسماء الملائكة » .

اما ابن سينا فكان يستمد اراءه السياسية من الفلسفة ومن الاسلام معا . لم يكن هدفه المدينة الفاضلة كما عند الفارابي ، ولا الاستيلاء على السلطة كما عند الاخوان والقرامطة ، انما كان مثاله ان يشارك كفيلسوف عقلاني وكطبيب وشاعر وصوفي واشراقي في الحكم وان ينعم بالسعادة في المدينة العادلة وتقوم

---

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص95 .

نظرية **المدينة العادلة** السينوية على وجوب النبوّة . يقول ابن سينا في النجاة (ص499-500) « فواجب اذن ان يوجد نبي وواجب ان يكون انسانا ، وواجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه امرا لا يوجد لهم ، فيتميّز به عنهم » . ولن نقف كثيرا عند نظرية الوجوب هذه ، لكنا نتساءل هل هذه نظرية تفسير لصلة الثقافي والسياسي في المجتمع ، ام انها نظرية تبرير لظاهرة النبوة وحسب ؟ ان ابن سينا يرتّب طبقات المجتمع ترتيبا نفسانيا :

طبقة المدبرين	النفس العاقلة ـــ مدينة عادلة
طبقة الحفظة	النفس الحيوانية ـــ مدينة مخالفة
طبقة الصنّاع	النفس النباتية ـــ مدينة ضالّة

ويشترط في ضبط المدينة ان يرتب المدبرون والحفظة والصنّاع ترتيبا صالحا ، وان يكون لكل منهم رئيس تحته رؤساء يلونه الى ان ينتهي الامر الى افناء الناس ، فلا يكون في المدينة بطالة ولا انسان متعطل ليس له مقام محمود ، بل يكون فيها مال مشترك يؤخذ من الارباح المكتسبة والطبيعية ، لانفاقه على المصالح العامة وعلى الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة وعلى الشيوخ والمقعدين الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات . فان قوت هؤلاء لا يجحف بالمدينة ، وكما انه يجب تحريم الصناعات التي تنتقل فيها الاموال والمنافع من غير مصلحة بذاتها مثل القمار فانه يكسب ربحا من غير منفعة البتة ، ومثل السرقة واللصوصية فانها تدعو الى اضداد المصالح والمنافع ، ومثل المرابة فانها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله ، ومثل الزنا الذي يدعو الى الاستغناء عن افضل اركان المدينة وهو الزواج(1) . ويضيف الدكتور جميل صليبا ان ابن سينا يبني نظريته استنادا الى ممارسته كوزير في تدبير أمور الدولة فلا يفكر في تبديل نظامها « وهو نظام الهي ثابت رتبت اوضاعه كترتيب الموجودات(2) ولكن بعد ابن سينا تغيرت احوال المدينة وتغيرت معها المسائل التي من شأنها ان تثير عناية الناس واخذت مسائل **الاخلاق والسياسة** تتبوأ المكان شيئا فشيئا .

3 . طوبى الاندلسي : ابن باجه

بعد مسلمة بن احمد المجريطي (ت1008) وتلاميذه ، وبعد محمد بن عبد الله بن مسرّه ، يأتي ابن باجه جامعا بين الفلسفة الالهية والفلسفة الاخلاقية ، محاولا السير في خطى الفارابي ، ومن اهم محاور فلسفة ابن باجه ما يلي :

---

(1) د . جميل صليبا : داراسات فلسفية ، ص161

(2) المرجع السابق ، ص162 .

أ = فلسفة التوحد وفلسفة الاتصال[1]

ان التوحد يكون على نحوين : نحو اجتماعي مدني يكون المتوحد هو المنفرد او المنعزل ، ونحو عقلاني حيث ان التوحد يفيد الاتصال او اتحاد العقل الانساني بالعقل الفعّال . واما فلسفة الاتصال فتعتبر ان العقل هو جوهر الانسان ، وان غايته هي الاتصال بالعقل الفعّال . ويوزع ابن باجه الناس حسب المراتب المعرفية ، وهي عنده ثلاثة :

- مرتبة الجمهور
- مرتبة النظّار
- مرتبة السعداء

ب = الغاية هي الفعل العقلي :

ان النفس النزوعية تشتاق الى الفعل ، وطلب الغاية الانسانية هو جزء من فعلها . واللذة هل هي احدى الغايات الانسانية ؟ كلا ، يقول ابن باجه : « ان اللذة لا يمكن ان تكون غاية ، ان لكل فعل من الافعال التي نمارسها لذة تناسبها ، فاذا اتقنا الفعل حصلت لنا اللذة ، الخاصة به لا محالة . فنحن نطلب اتقان الفعل لا اللذة . . [2] . فما هو الفعل اذن ؟ انه فعل العقل الذي هو العلم النظري الذي به يبلغ الانسان الكمال الطبيعي ، والذي تنزل جميع الافعال والفضائل الاخرى منه بمنزلة الوسائل والآلات .

ج = التوحد الاجتماعي :

ان محور تدبير المتوحد هو الاطار الافلاطوني ـ الفارابي للمدينة الفاضلة ـ كما سنرى : « ان ميزة **المدينة الكاملة** ان تخلو من صناعة الطب وصناعة القضاء ما دامت قد خلت من التشاكس والمرضى » . (السابق ، ص32)

ان تدبير المتوحد يسعى الى ابراز سعادة الفرد . والتدبير هو تعبير حر عن التوحد الاجتماعي ، عن الافعال الاختيارية الانسانية : فكل ما يفعله الانسان باختيار فهو فعل انساني ، وكل فعل انساني فهو فعل باختيار ، والاختيار هو الارادة الكائنة عن رويّة . ويصف ابن باجه الافعال المرويّة بانها افعال الهية . والافعال الانسانية تتفاضل بالغايات : ففعل العابد هو الطاعة ، وفعل المرائي هو المعصية .

---

(1) رسائل ابن باجه الالهية : تحقيق د . ماجد فخري ، دار النهار ، بيروت 1968 .

(2) المرجع السابق ، ص30 .

د = وحدة الانسان التطوري :

ان الانسان واحد رغم تغيره وتطوره . ومثال ذلك وحدة الانسان التطوري الذي ينتقل من طور الجنين ـ الطفل ـ اليفعة ـ الشاب ـ الكهل ـ الشيخ ، ويمر بطور العالم فيكون كاتبا ، او الجاهل فيكون اميا الخ .

وتحديد الواحد عند ابن باجه (رسائل ، ص156) .

« يقال واحد لما هو بالنوع وبالجنس وبالعرض ، وبالجملة لما اشترك في كلي ما . وموضوع هذا الصنف الواحد كثير . فان اشخاص الخيل واحدة بالنوع واشخاص النبات كلها واحدة بالجنس . ويقال الواحد بالعدد . . . فيقال للمتصل ما دام متصلا انه واحد ، واذا انقسم صار كثيرا .

هـ = المتوحد والتدبير : المثقف والسياسة :

لا نبالغ اذا اعتبرنا ان المتوحد هورمز المثقف (الغوّاص ـ ايضا) ، وان التدبير هو رمز السياسة (الاسد) . وكان من شواغل الفلسفة العربية ، فضلا عن مسائل علاقتها بالدين ، ان تحدد ما هي علاقة المثقف ـ العالم ـ بالسياسة : يقول د . ماجد فخري[1] .

حينما يواجه « **المتوحد** » (المثقف) « مشكلة الحياة في المدن الناقصة او الفاسدة التي يتعذر عليه فيها بلوغ اهدافه العقلية العليا ، يجد نفسه مضطرا الى **الهجرة** الى احدى المدن الفاضلة ، فاذا خلا عصره منها ، لم يكن له مندوحة عن **اعتزال الناس** وترك مخالطتهم الا في الامور الضرورية . وفي الردّ على الاعتراض القائل ان هذا الموقف يناقض ما انتهى اليه ارسطو من ان الانسان مدني بالطبع ، يقول ابن باجه : ان هذا التعرف انما هو الملاذ الاخير للمتوحد ، وان حياة الاعتزال مع انها شر بالذات ، الا انها قد تكون خيرا بالعرض . فحيث تقوم الموانع في وجه الاهداف الاخيرة التي ينشدها الاجتماع السياسي ، فمن البديهي ان يصبح اعتزال الاجتماع هو النمط الوحيد من الحياة الذي له ما يبرره على الصعيد الخلقي » .

ان التدبير ـ السياسة ـ معناها : ترتيب الافعال نحو غاية مقصودة ، لان النفس ـ بنظر ابن باجه ـ هي علة الوحدة في الكائنات الحيّة ، لا سيما الانسان . اذن التدبير هو سياسة الإفعال الانسانية التي هي عقلانية في جوهرها ، ولكنها ذات انواع :

1 ـ الفعل البهيمي : هو الفعل المسبوق في النفس بالانفعال النفساني حصرا ، كالشهوة ، الغضب الخوف الخ .

2 ـ الفعل الانساني : هو الفعل المسبوق بالفكر ، مهما تكن الفكرة يقينية او ظنية .

---

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص361 .

الا انه ينبغي التشديد على انه من النادر وجود الفعل البهيمي دون الفعل الانساني . يقول ابن باجه : اذا تعاون البهيمي والانساني كان النهوض للفعل اقوى واكثر ، وان تعاندا كان النهوض اضعف واقل . ان تدبير المتوحد يعني تمثل كيفية التدبير السياسي للدولة المثالية الفاضلة ، العادلة والكاملة . وهذا يظهر لنا مدى التقارب بين طوبى ابن باجه وطوبى الفارابي . فكلاهما يعتبران التوحد الفكري ، الثقافي ، اساسا للتوحد السياسي ، الاجتماعي . ونجد صورة المتوحد والغريب ، بصيغتها الصوفية الرمزية عند السهروردي في اسطورة « الغربة الغربية » .

لقد اغتيل ابن باجه سنة 532 هـ/1138 م ، وكان المؤسس الاول للفلسفة في الاندلس ، فهل كان رجل فلسفة ام رجل طوبى ؟ ربما كان الاثنين معا . فمن الواضح انه كان ينظر الى نفسه على انه متوحد يعيش في المنفى ، لانه كان يعيش في عزلة عن فلاسفة امثاله »[1] .

ويوضح الدكتور معن زيادة ان ابن باجه قد اجاب على قلق عصره وتقلبه بان نهض بشجاعة للدفاع عن مثله على عكس غيره من علماء عصره الذين آثروا السلامة وابتعدوا عن الخوض في الفلسفة . فكان ان جنى من الاعداء اكثر مما جنى من الاصدقاء . حتى انه اغتيل بجبن عندما دسّ السمّ في طعامه ، بعد ان كانت تعاليمه قد عكست ذلك التراجع المأساوي والهزيمة المنكرة/ التي لا بد منها/ عندما يواجه الفكر الواقع . فلقد كانت فلسفة ابي بكر محاولة لمصالحة الفلسفة مع الحياة او ما وراء الطبيعة مع الطبيعة . . . ومؤلف ابن باجه تدبير المتوحد هو العمل الذي . . يقدم لنا رؤيته الاصيلة لدوره كفيلسوف في ظروف من هذا النوع » (ص4) .

ان التدبير هو خطة الانسان العاقل الذي يعيش في مجتمع لا يسوده العقل . وابو بكر يشبه المتوحدين بالنوابت وقد « نقل اليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع » والسبب الرئيسي في كون المدينة غير فاضلة هو ان افعال مواطنيها لا تقوم على العقل ولا تستند الى العقلانية (د . زياده ، ص19) .

يقول ابن باجه في تدبير المتوحد :

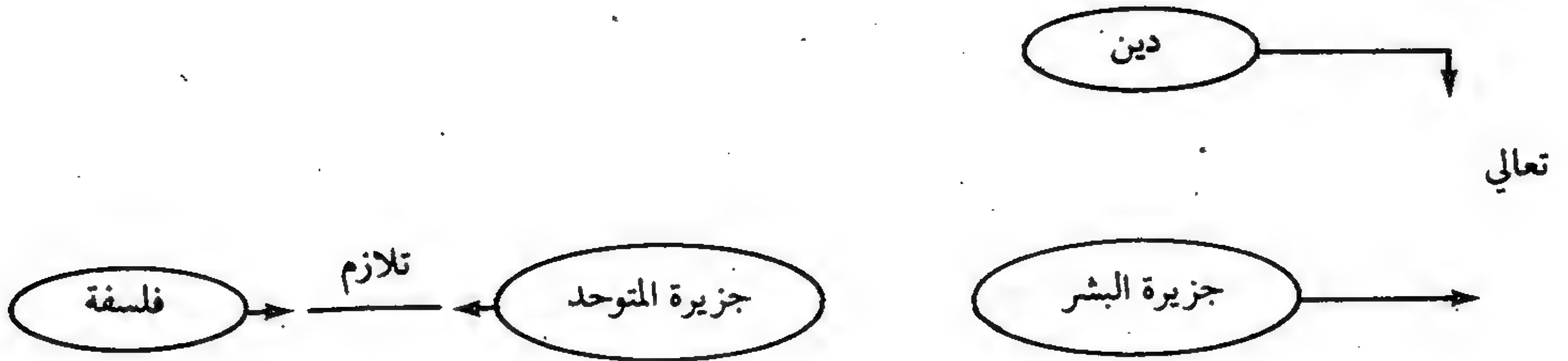
ولذلك يكون على المتوحد . . . في بعض السير ان يعتزل عن الناس جملة ما امكنه ، ولا يلابسهم الا في الامور الضرورية او بقدر الضرورة . او يهاجر الى السير التي فيها العلوم ان كانت موجودة . وليس هذا مناقضا لما قيل في العلم المدني ولما تبينّ في العلم الطبيعي . (ص118) . ويضيف ان : المتوحد : على الخصوص انما هو من نحا نحو العلوم النظرية (ص 119) والمعقولات هي لجميع انواع الجوهر . والانسان هو نوع من انواعها . فمعقول الانسان هو صورته العامة ، وهي اخص الروحانيات روحانية (ص 122) . فبالوجود الجسماني تستفيد هذه الروحانية احوالا . فاما المعقولات فهي على حال مقابلة . . . وهي انها لا تستفيد من الوجود الجسماني ، لا رفعة ولا خسة ، وذلك بين بأدنى تأمل (ص 123) .

---

(1) ابن باجه : تدبير المتوحد ، تحقيق د . معن زيادة ، دار الفكر بيروت 1978 ، ص10

4 . طوبى العقل ونقيضها :

تحدثنا عن قصة حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي . ونودّ هنا ان نشير الى ان الطوبى السينوية وطوبى العقل عند ابن طفيل متمايزان . فالطوبى السينوية تصور حي بن يقظان على انه ابن العقل الفعال ، اما طوبى ابن طفيل فتتأثر خطى ابن باجه في متوحده . والطوبى التوحدية تمثل رؤية اصيلة لابن باجه ، فهي ليست مجرد تطوير لطوبى ابن سينا .



والمفارقات بين هاتين الصورتين الطوباويتين تكمن في ما يلي :

1) ان المتوحد يفهم المتدين ، المتدين لا يفهم المتفلسف .

2) المتوحد في ذروة الهرم المعرفي ، والمتدين في وسطه او اسفله :

— **اهل البرهان اليقيني**
— **اهل الجدال**
— **اهل الخطابة**

3) ان عودة يقظان الى جزيرة التوحد ، وعودة ابسال الى جزيرة البشر ، تعنيان امرين : اولهما فشل التوفيق بين الفلسفة والدين ، وثانيهما استقلال الثقافة عن السياسة (بمعنى التباعد ، والتصارع ايضا) .

لقد اعتبر ابن طفيل ان منشأ الجماعة هو الفرد . والمجتمع بنظره هو العامة اي الكثرة المطلقة ، والخاصة اي القلة من ذوي الفطر الفائقة . ويرى ابن طفيل ان العامة تخشى من التفكير المستقل ، وتؤثر التعلق بالدين الذي يدين به المجموع ، وبالاشخاص لا بالمبادىء واما الخاصة فهي بنظره طبقة اهل التفكير (اهل الغوص في الدين والمعاني الروحية) التي تميل الى العزلة والانفراد عن جمهور العامة . وغاية المتوحد عنده هي ان يبلغ حالة التوحد : فيكون العارف والمعروف والمعرفة ، والعالم والمعلوم والعلم . اذن نهاية الطوبى ، بنظر ابن طفيل ، هي حصول العلم اي حصول الذات(CogitoErgoSum) : لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود الا الواحد الحي القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد الى ملاحظة الاغيار عندما افاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر ، خطر بباله انه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى وان حقيقته هي ذات الحق . .

•وان الشيء الذي كان يظن اولا انه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئا في الحقيقة بل ليس ثم شيء الا ذات الحق . . . « ان ذات الحق عز وجل لا تتكثر بوجه من الوجوه وان علمه بذاته هو ذاته بعينها »•ان من حصل عنده العلم بذاته فقد حصل عنده ذاته .

واذا كان ابن باجه وابن طفيل قد ذهبا هذا المذهب البعيد في فصلهما الثقافي عن السياسي والاجتماعي ، فان ابن رشد ينتقدهما على هذا المنحى الطوباوي .

فقد رأى ان حياة التوحد لا تثمر صناعات ولا علوما ، وان الانسان لا يتمتع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل . وقد يستطيع ان يصلحه قليلا ولكن يجب على كل فرد ان يأخذ بنصيب في اسعاد المجموع ، بل يجب على النساء ان يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال » .

ورأى « ان الكثير من فقر عصره وشقائه يرجع الى ان الرجل يمسك المرأة لنفسه كأنها نبات او حيوان أليف لمجرد متاع فان يمكن ان توجّه اليه جميع المطاعن ، بدلا من ان يمكنها من المشاركة في انتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها »(1) . والحقيقة ان ابن رشد اعتبر المرأة دون الرجل درجة لا طبيعة ، كما لا نوعا ، وقال انها قادرة على ممارسات الرجال من الحرب حتى الفلسفة ، وقد تفوقهم في امور اخرى كالفنون ، ولا بأس اذا حكمت المرأة الجمهورية طالما انها صالحة للحرب .

يذكر محمد لطفي جمعه(2) عن ابن رشد قوله : « ان حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة . فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط وما ذلك الا لان حال العبودية التي انشأنا عليها نساءنا اتلفت مواهبها العظمى وقضت على اقتدارها العقلي . فلذا لا نرى بين ظهرانينا امرأة ذات فضائل او على خلق عظيم . وحياتهن تنقضي كما تنقضي حياة النبات . فهن عالة على ازواجهن وقد كان ذلك سببا في شقاء المدن وهلاكها بؤسا لان عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين ، فهن ثلثا مجموع السكان ولكنهن يعشن كالحيوان الطفيلي على جسم الثلث الباقي بعجزهن عن تحصيل قوتهن الضروري .

خلاصة القول ان ابن رشد يخالف ابن باجه وابن طفيل قولهما بالتوحد الفكري والانفراد الاجتماعي ، ويؤيد الاندراج السياسي للمثقف في حياة المجتمع ، مشددا على ضرورة تعاون الناس لاستثمار الموارد والانتفاع بالحياة ، وهذا هو الاساس الفلسفي لموقفه المؤيد لحرية المرأة واشراكها في حياة الاجتماع الثقافي والسياسي معا .

5) عبد الرحمن بن خلدون :

اقام ابن خلدون سلّما لانواع السلطة يتدرّج من **الملك الطبيعي** القائم على العصبية والمستهدف خير الحاكم ، مرورا بـ **الملك السياسي** المسترشد بالنظر العقلي والمعتمد مبادىء العدل الطبيعي لتحقيق خير

---

(1) دي بوير : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص265 .

(2) تاريخ فلاسفة الاسلام ، ص171 .

الحاكم او خير المحكومين ، ثم ينتهي بالدولة القائمة على مبدأ الشريعة الالهية المنزلة المستهدف تأمين المصالح الاخروية والدنيوية معاً[1] . ومفاد ذلك ان ابن خلدون سعى الى تكوين رؤية مترابطة للثقافة والسياسة في المجتمع :

1) قسم ابن خلدون ظواهر المدنية الى ظواهر طبيعية (شأن العقائد الدينية والطقوس) خارجة عن الاجتماع . والى ظواهر داخلة في الاجتماع تنشأ في حضن الجماعة وتؤثر فيها بقوتها .

2) رأى ابن خلدون حوله امما كثيرة تعيش بغير دين منزل ولها ملك واسع وسلطان قاهر وانظمة مرعية وقوانين وجيوش ومدن عامرة آهلة . ورأى ان الامم التي انتشرت فيها الاديان المنزلة تعد اقلية بجانب الامم الاخرى ، فاستنبط من ذلك الرأي القائل **بعدم ضرورة النبوة لتأسيس الممالك والدول** .

3) ان النبوة وان لم تكن ضرورية لتأسيس الممالك العادية الا انها ضرورية لتأسيس الممالك الراقية القريبة جدا من الكمال لان المملكة التي تشاد على اساس النبوة تجمع بين منافع الدنيا ومنافع الدين .

4) حاول ابن خلدون البحث في تأثير الاديان في الامم ليظهر الفرق بين الامم المتدينة والامم الوثنية وتأثير العقائد في المدينة والعمران وارتباط انواع الدول بالتدين وضده . اما العوامل الناشئة في داخل الاجتماع فمنها ان كل جماعة تمر بثلاثة اطوار هي : البدوي/ الغزوي/ الحضري .

« هذا وقد اعتبر ايف لاكوست أن كتاب العبر لعبد الرحمن ابن خلدون هو « الكتاب الذي يسمح بالانتقال من الشكل الخارجي للتاريخ إلى حقيقته الفعلية والى خصائصه الداخلية »[2] ومثال ذلك قول ابن خلدون : ان اختلاف الأجيال في أحوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش . ويستنتج لاكوست ان ابن خلدون يظهر في هذه العبارة رائداً للمادية التاريخية ، ويوضح فكرته قائلاً : « بمقدورنا أن نتساءل عن أصول هذه الاستدلالات الجدلية والمادية في مؤلف ابن خلدون ، وانه لممكن أن نجد في آثار بعض الفلاسفة الإغريق أو العرب أساس بعض هذه الأفكار : « فالمبدأ القائل ، مثلاً ، بأن الحركة مدرجة في طبيعة الأشياء ذاتها ، في جوهرها ، موجود متطوراً في فيزياء أرسطو ، وفي أثرين من آثار ابن سينا (الطبيعيات / والحدود) . وانه لممكن حقاً ان نقسم افكار ابن خلدون الى عناصر مختلفة ، وان نستخلص منها القاعدة الميتافيزيقية ، وان نجد لها جذوراً في نظريات مختلف الفلاسفة العرب ، ومن تقدمهم من الأغارقة .

هذا مثلاً ما فعله م . مهدي . فابن خلدون ، بالنسبة له ، فيلسوف ، وتابع للسنّة الاسلامية الافلاطونية ! طوّر البرهنة التاريخية ضمن اطار « الفلسفة » أي ضمن اطار النظام الفلسفي للمفكرين العرب اتباع ومكملي افلاطون وأرسطو . وهذا يوجب العودة إلى صلب هذه القضية . » (أيف لاكوست ، ص201) « لأن العلاقة ليست ظاهرة بين مفاهيم ابن خلدون وبين موضوعات الفلاسفة الذين الى جانب

---

(1) البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، دار النهار للنشر ط3 ، بيروت1977 ص36 .
(2) ايف لاكوست : العلامة ابن خلدون ، منشورات دار ابن خلدون ، بيروت1974 ، ص188-189 .

اهتماماتهم المعيارية ، لم يبحثوا قط عن تفسير نظرياتهم التاريخية . . » ان منهج ابن خلدون التاريخي الخالص ، هو في الواقع ، تجريبي ، بشكل اساسي ، وهو لا يستند الا على ملاحظة « طبيعة الأشياء » ولا يصدر مباشرة عن نظريات فلسفية مختلفة . . .

« ولا ينبغي البحث عن أصول مفاهيمه الجدلية وحججه التي هي رائدة المادية التاريخية ، في نظريات فلسفية ، بل يجب البحث عنها في الملاحظة والدرس العلمي الخالص للواقع التاريخي . لقد استشرف ابن خلدون ، بالفعل ، ان الواقع التاريخي إنما هو تطور جدلي » (لاكوست ، ص202) . « إن ثمة عدداً كبيراً من المفكرين (. . .) قد رفضوا الظلامية ومضوا في أبحاثهم مقتنعين بأن البحث العقلاني عن الحقيقة سيقودهم ، إلى إثبات الكشف الديني . هكذا كان الكندي ، والفارابي وابن سينا ، وكان في المغرب ابن باجه وابن طفيل ، وخاصة آخر كبار الفلاسفة العقلانيين ابن رشد . « غير أن ابن خلدون ليس فيلسوفاً عقلانياً تائهاً في القرن الرابع عشر . فبالرغم من التأثير القوي الذي مارسه عليه الآبلي وسواه ، خلال صباه ، فقد ظلّ مطبوعاً ، بقوة ، بطابع الرجعية التقية . . .

« ان اسهام ابن خلدون في الحركة التقية ، يفسر وجود مفاهيم معادية للعقلانية بوضوح في المقدمة وانه لمدهش ان نلاحظ التعارض القائم بين بعض المقاطع في المقدمة ، فقسم منها مَزدان بأروع انطلاقة عقلانية ، والآخر مشوب بأبرز ظلامية صوفية .

« ان ابن خلدون لا يتردد في ان يدين بعنف « الضلالات » ومؤلفات ابن رشد وابن سينا الخطرة التي ، مع ذلك ، اعجب بها . الم يتماد حتى القول بان « الفلسفة هي علم باطل بحد ذاته ومضرّ في تطبيقه » (ص228) .

« فاذا كان ابن خلدون ، بوصفه مؤرخا ، ينتسب ضمنا ، كما ينتسب ايضا واحيانا صراحة الى فلسفة عقلانية ، بصفته فيلسوفا ، فانه في ذلك مقتنع بمذهب الغزالي ، وهو يتجاوز الغزالي ذاته ، في معارضته للفلسفة ، لانه يقصيها حتى عن خدمة اللاهوت » (ص231) .

ان ابن حلدون ، من وجهة فلسفية ، هو متدين ومسلم دقيق من اجل معرفة العالم ما فوق المحسوس ، وهو الذي لا يترك عمليا اي اعتبار محض للعقل ، والذي يؤمن ايمانا مطلقا بالكشف الالهي . اما فيما يتعلق بالعالم الملموس ، فابن خلدون يتصرف تصرف مفكر تجريبي ، تجريبية منهجية ، لا تجريبية مذهب . ان ابن خلدون ليس عقلانيا من وجهة نظر فلسفية ، لكن تكوينه التكوين المنطقي ، يسمح له بالارتفاع فوق مجرد ادراك الوقائع الملموسة ، للتوصل الى منهج علمي بالضبط . وقد أدّى به هذا التكوين الى تحقيقات مادية ، دون ان تفرض الشك بالمبادىء الدينية » (ص234/ 235) . ان المقدمة ، في الحقل الذي يسمى اليوم بـ « العلوم الانسانية » حيث المسار العلمي ينفصل عن التفكير الفلسفي الصرف ، تسجل ظهور الفكر الحديث ، وظهور التاريخ بوصفه علما » (ص244) .

ويصل ايف لاكوست الى هذه المحصلة :

« ان هذين الاتجاهين المتناحرين العقلاني والصوفي قد اتخذا في المغرب اشكالا اكثر تقدما من اي مكان آخر . ان ابن رشد الذي عاش زمنا طويلا في مراكش حيث مات ، هو اخر كبار الفلاسفة العرب العقلانيين ، وهو ايضا صاحب العقلانية الا بعد شأوا . وقد تأثر به مدة طويلة مفكرون مراكشيون ، وكان الآبلي احد اساتذة ابن خلدون ، احد تلاميذه ، وبالمقابل فان الرجعية الدينية كانت قوية بنوع خاص في افريقيا الشمالية (. . .) وهذه المميزات الخاصة في المغرب وتاريخه قد ساعدت على تكوين فكر ابن خلدون[1] .

وبعد ابن خلدون ظل الباب مفتوحا على مصراعيه بين هذين الاتجاهين ، الا انه اخذ مضمونا جديدا يمكن ان نسميه فلسفة التوحيد وفلسفة الوحدة عند العرب . . .

---

(1) ايف لاكوست ، ص246 .

4/18 . فلسفة التوحيد ، فلسفة الوحدة

كانت مسألة الفلسفة العربية حتى ابن رشد أن تقدّم تفسيراً عقلانياً لصلة الوحي بالوعي ، التوحيد الاعتقادي بالمعرفة الواحدية (العقل) ، وبعده فرضت الظروف التاريخية الجديدة تقديم تفسير سياسي وفلسفي وثقافي واجتماعي لانهيار الامبراطورية العربية ، واظهار الوعي الحضاري العربي القادر على مقاومة ذلك الانهيار الكبير . ومما لا شك فيه أن عبد الرحمن بن خلدون أراد أن يكون في موقع بين الفلسفة الوسيطة والتاريخ الحديث البادئة تباشيره في القرن الرابع عشر . كان هناك تيّار التوحيد الاعتقادي الذي يتجاذب الفلاسفة الذين سعوا الى مقاربة الدين والفلسفة ، وكان يقابله تيّار التوحيد الذي اختلط فيه التصوف والزهد بالطوبى وباليأس السياسي ، حتى الاعتزال والغربة - كما رأينا . وكان ابن رشد قاطعاً في اصراره على وحدة الانسان ، وحدة الدور الانساني للرجل وللمرأة على السواء ، وحدة العقل في تصديه لحل كل المشكلات المطروحة من الطبيعي إلى ما بعد الطبيعي . والحقيقة أن ابن خلدون ، وحتى في علميته وتاريخيته ، هو استمرار فلسفي لكبار العقلانيين العرب الذين كانوا - هم أيضاً - متأثرين بالتقوى والاعتقادية ، وحتى أحياناً بالتقيّة السياسية والمذهبيّة .

وفي العصر الحديث ، حينما صارت الأمة العربية وريثة لفلسفة توحيدية وتوحدية في آن ، كانت هذه الأمة تفتقر وجودياً ، كيانياً ، سياسياً إلى وحدتها الثقافية والاجتماعية كأمة ، كدولة .

فلهذا نرى أن الفكر العربي الحديث ، مما بعد ابن خلدون حتى أيامنا ، يصحّ وصفه بأنه فكر البحث عن تمثّل فلسفة التوحيد ، وإبداع فلسفة الوحدة . وأكثر من ذلك ، أليس من الممكن القول أن فلسفة التوحيد بشطريها الاعتقادي والعقلاني ، كانت تستولد الفلسفة العلمية من جهة ، والوحدة القومية للعرب من جهة ثانية ؟

إن التوحيد الاسلامي لا يخفي معانيه . فهو الإيمان والايقان والتصديق والتسليم . وهو بالمعنى الفلسفي : محو آثار البشرية وتجرّد الالوهية[1] . وللتوحيد مراقيه ومراتبه : فمن مراقيه توحيد الآحدية وتوحيد الفردانية ، وتوحيد العامة وتوحيد الخاصة . ومن مراتبه العلم والعين والحق . وله ثلاثة أنواع : توحيد الأفعال ، توحيد الصفات ، وتوحيد الذات . وقد قال الأنبياء بالتوحيد الالوهي أي بعبادة إله

---

(1) سيد حيدر آملي : كتاب جامع الأسرار ، طهران 1969 ، ص 74 .

مطلق ، ويقابل التوحيد الالوهي التوحيد الوجودي (توحيد الحق ذاته بذاته) . وخلاصة مفهوم التوحيد أنه عبارة عن صيرورة شيئين شيئاً واحداً ، يرى بعين الحق تارة ، وبعين الخلق تارة . يقول ابن عربي :

ففي الخلق عين الحق ان كنت ذا عين وفي الحق عين الخلق ان كنت ذا عقل
وان كنت ذا عين وعقل فما ترى سوى عين شيء واحد فيه بالشكل

ويوضح الامدي[1] مفهوم التوحيد فلسفياً ، يقول :

« فالدين الحقيقي والاسلام اليقيني والتوحيد الذاتي الجمعي هو الذي يكون خالصاً من الشركين - أي الجلي والخفي - من مشاهدة الغير في الوجود مطلقاً ، ظاهراً كان أو باطناً ، ذهناً كان أو خارجاً ، بحيث لا يشاهد معه غيره ، أي لا يشاهد مع الحق غير الحق ، ويكون عند ، الشاهد والمشهود ، والعارف والمعروف ، عيناً واحدة ، وحقيقة واحدة : كما قال العارف :

أأنت أم أنا ؟ هذا العين في العين حاشاي ، حاشاي ، من إثبات اثنين » .

إذن لا توحيد ، فلسفياً ، بدون عودة إلى الاسلام ، فالاسلام - كما يقول الصادق المهدي - « هو الرسالة الخالدة ، وهو وحده الأساس ، وانبعاثه من جديد تشير إليه طائفة من المؤشرات ، فاذا سلّمنا بذلك صار البعث العربي بعض ما سوف يعالج في نطاق البعث الاسلامي »[2] .

إن « المهدية » هي في أصلها الفلسفي أساس نظرية البعث الاسلامي لدى مختلف التيارات الاعتقادية والدينية التي تتنافس على السلطة . والسؤال المطروح هو : هل الاسلام الواقعي التاريخي يوّحد تيّارات التوحيد الاسلامي ذاتها ؟

هناك الاتجاه الشيعي في الاسلام الذي يقول بفكرة القيادة المطلقة واستمرارها بالوراثة (الامامة حق إلهي) ، والاتجاه السنّي الذي يقرر أن : لا عصمة للقيادة ولا سبيل لاستقامة الأمور إلا في طهارة الجماعة وسلامة سلوكها . فالقيادة تعني النيابة عن الجماعة ، لا امتلاكها ولا الهيمنة عليها ، إذن القيادة جمهورية . وحين قلب معاوية الجمهورية ملكيّة (اذ البيعة أحالت الخلافة ملكاً) ، تلاقى المفهوم الشيعي للقيادة بالمفهوم السنّي . يبقى أن المهدية ، أو البعث الاسلامي ، تحمل اختلافات فلسفية بالذات : فالشيعة يعتبرون المهدية درجة من درجات الوجود بين النبوة وعالم الخلق ، ويعتبرون أن الامام المهدي هو الامام المعصوم . وهناك المهدية التي تطالب بقيادة مفوّضة . مسؤولة أمام الله ، ودعوة هذا المهدي هي دعوة اتباع لا إبداع[3] . لكن أليس من طبيعة الاتّباع أن يمنع التجديد وحتى وصول المهدي المتبع إلى السلطة ؟

---

(1) المرجع السابق ، ص 191 .
(2) الصادق المهدي ، يسألونك عن المهدية ، دار القضايا ، بيروت 1975 ، ص 13 .
(3) المرجع السابق ، ص 161 .

بعد سقوط الامبراطورية العربية ، وبعد تغيرّ الظروف التاريخية لخلاف الشيعة والسنّة على الخلافة ، ذهب سيد مرتضى الزابدي(1791 - 1732) إلى التمييز بين السطنة والخلافة : فرأى أن السلطنة تنال بالقوة وان الخلافة بالاستحقاق . وفي القرن الثامن عشر ، ظهر محمد بن عبد الوهاب(1703 -1787) الذي سعى إلى تمثل التوحيد الإسلامي تمثّلاً فريداً من نوعه ، قوامه البحث عن الاسلام الحقيقي وتحديد ماهيته . يقول ألبرت حوراني ، بهذا الصدد أن محمد بن عبد الوهاب : « رفض جميع الآلهة إلا الله ، ورفض اشراك سواه في التعبد الذي لا يجوز له . فالشرك شر مهما كان موضوعه . أكان ملكاً أم نبياً أم وليّاً أم شجرة أم قبراً . والتعبّد للأتقياء شر كعبادة الأوثان . ولا يقتصر الشرك على الأقوال والأفكار ، بل يشمل أيضاً جميع الأعمال المنطوية عليه ضمناً : فإتيان أعمال هذه الدنيا نوع من الشرك » وأضاف : « إن حقيقة ما كان يقوله ابن عبد الوهاب هو أن ذلك الاسلام الذي كان السلطان يحميه ليس بالاسلام الحقيقي ، وهذا يعني أن السلطان ليس الامام الحقيقي للأمة (1) . وهكذا التجأ ابن عبد الوهاب إلى الماضي ، ليستخرج منه موقفاً لمواجهة تحديات العالم الجديد ، بينما اضطر رفعت بدوي رافع الطهطاوي(1801 -1873) إلى الخروج من عالمه الموروث ، القديم ، إلى عالم جديد ، فاصطدم فكره الاسلامي بالفكر الغربي ، وكذلك حال خير الدين التونسي(1810 -1899)* الذي وجد نفسه ، مثل الطهطاوي أمام السؤال : كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون أن يتخلّوا عن دينهم (حوراني السابق ، ص121) .

وكان هذا السؤال مطروحاً على جميع الاسلاميين المحدثين والمعاصرين . فرأى السيد جمال الدين (الأفغاني) أنه ينبغي الانتقال من الاسلام كدين إلى الاسلام كحضارة ، كثقافة ومدنية ، وأنه لا بد من حكم عادل يعيد الشرعية الاسلامية الى وضعها الطبيعي . وليس من قبيل المصادفة أن تكون حياته تاريخاً لبحثه الضائع عن حاكم يحيي الاسلام بعدله : « على غرار تلك الشراكة بين الفيلسوف والحاكم التي تخيّلها الفارابي كبديل للملك الفيلسوف المثالي الذي لم يكن ليظهر إلا نادراً »(2) . يضاف الى ذلك أن جمال الدين يوافق على قيام الدولة العادلة ـ الفاضلة على أساس الشريعة الاسلامية والعقل البشري على سواء .

يقول جمال الدين : « إن الجسم الاجتماعي لا يحيا بدون روح ، وان روح هذا الجسم هي الملكة النبوية أو الملكة الفلسفية ، أما الأولى فهي هبة من الله . . . بينما الثانية تنال بالتفكير والدرس » . ويضيف : إن الجماعة الدينية نفسها تكون أقوى فيما لو كانت لها لغة مشتركة « وان الرابطة الدينية لا تتعارض مع الروابط القومية القائمة بين أقوام ينتمون إلى أديان مختلفة . . » ، « اذ أن الوحدة الحقيقية في الامة الاسلامية إنما تقوم على الاعتقاد الديني المشترك » .

وأما اللغة فهي ما يكوّن الأمم ويميّزها الواحدة عن الأخرى . لذلك اقتضى أن تعتبر العلوم المعبر عنها

---

(1) البرت حوراني ، المرجع السابق ، ص 55 -56 .

* نشر كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، دار الطليعة ، بيروت 1978 .

(2) البرت حوراني ، المرجع السابق ، ص 147 .

باللغة العربية علوماً عربية . وعلى هذا يمكن للعرب أن يدّعوا أن ابن سينا منهم تماماً مثلما يدّعي الفرنسيون بأن مازران ونابليون منهم . نعم إن الصراع بين الدين والفلسفة سيبقى أبداً قائماً في الاسلام ،إلا أن ذلك عائد إلى أن هذا الصراع قائم أبداً في العقل البشري نفسه .

« فالدين يفرض على الانسان إيمانه بينما الفلسفة تحرره منه كلياً أو جزئياً . وكلما انتصر الدين قضي على الفلسفة . والعكس بالعكس » .

إنّ أحد أسرار انجذاب المسلمين بالأفغاني كامن في أنه حاول أن يقدم لهم اسلاماً يحمل في طياته مرة أخرى رسالة عالمية . ولقد تعامل جمال الدين مع الاسلام تعاملاً فلسفياً ، فقال بالتوحيد النهائي بين النبوّة والفلسفة ، مشدداً فقط على تمايز الطريقين : طريق المفاهيم الواضحة للخاصة (الفلسفة) وطريق الرموز الدينية للعامة (الدين) . [1] .

وقد شغف محمد عبده بالفلسفة وعلم المنطق ، لكن ذلك الشغف لم يواز اهتمامه بالاسلاميات والصوفية . والحقيقة أنه درس الفلسفة متأثراً بجمال الدين ، ولم يترك أثراً فلسفياً دينياً مهماً سوى « رسالة التوحيد » . وتدور أفكاره حول مسألتين : مسألة التأخر ومسألة البعث الاسلامي . فقد رأى محمد عبده أن اعادة تأسيس مجتمع فاضل وعادل تستوجب تغيرات ذات منطلق اسلامي . فالاسلام عنده ، دين عقلاني ، وفيه بذور الفكر الاجتماعي والقوانين الأخلاقية الكفيلة بتحديث المجتمعات العربية وجعلها مجتمعات مستقرة وتقدمية .

وكان محمد عبده يهدف إلى تحرير الفكر من المذهبية (الانغلاق والتقليد) ، بفهم الاسلام فهماً أصيلاً كما فهمته الأمة قبل ظهور الخلافة ، وإلى اصلاح اللغة العربية وجعلها أداة صالحة للمساهمة في التحرر الفكري ، وإلى إقامة التوازن الديموقراطي العادل بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة » .

يقول البرت حوراني (المرجع السابق ، ص178-179) :«لقد بدا الإسلام لمحمد عبده على أنه وسط بين طرفين : دين منسجم تماماً مع متطلبات العقل البشري واكتشافات العلم الحديث مع احتفاظه بفكرة الله تعالى الذي كان في نظره كما كان في نظر الأفغاني ، الموضوع الأوحد الجدير بالعبادة البشرية والأساس الثابت للخلقية الانسانية » ويستنتج : « لقد نوى اقامة جدار ضد العلمانية فاذا به في الحقيقة يبني جسراً تعبر العلمانية عليه لتحتّل المواقع واحداً بعد الآخر » . فهل صحيح أن العلمانية عبرت فعلاً إلى العالم العربي كما يقول أ . حوراني ؟

إن محمد عبده انتقل من « رسالة التوحيد » إلى فلسفة الوحدة ـ على طريقته ـ فتناول الوحدة السياسية للأمة بالمعنى الاسلامي الواسع ، وتطرق لفكرة الأمة بمعناها الفلسفي الحديث : بمعنى أن وحدة الأمة وهي

---

(1) البرت حوراني ، ص 153 .

وحدة معنوية لا يؤثر فيها انقسام الأمة إلى دول قومية (وطنية ، أقليمية) ، وبمعنى أن الوحدة ضرورية في الحياة السياسية (وحدة الأمة في دولة) ، وان أقوى أنواع الوحدة هو وحدة أبناء البلد الواحد ، وان انتساب غير المسلمين إلى الأمة لا يقلّ أصالة عن انتساب المسلمين أنفسهم إليها[1] . مقابل ذلك ، فإن علي عبد الرزاق(1888 -1966) يعتبر أن وحدة الأمة لا تقوم على وحدة الدولة : فالاسلام لم يعترف بأي فضل داخل الأمة لا لقوم ولا للغة ولا لبلد ولا لعهد على غيره إلا بالتقوى . وقال علي عبد الرزاق : إن الأمة الاسلامية الأولى كانت أمة عربية بالعرض ـ الجماعة الاسلامية عربية في مرحلتها الأولى ، وعالمية ، إمكانياً ، منذ البدء . ورداً على سؤال هل تأسيس الدولة العربية جزء من رسالة النبي العربي محمدﷺ ، يجيب علي عبد الرزاق : إن رسالته نبوية وحسب ، وقد انتهت بموته ، وزالت معها السلطة الخاصة الممنوحة له ، والخليفة كان يرمز إلى قيادة مدنية ، قيادة سياسية ، وليس إلى قيادة دينية[2] .

ومما يستحق الذكر قبل الانتقال إلى مفكري ومفلسفي الوحدة العربية ، دون القول بتناقضها مع التوحيد الاسلامي ، هو الاشارة إلى تلك الكوكبة الطليعية من المفكرين والأدباء ، من رشيد رضا (صاحب المنار) وبطرس البستاني(1870 - 1886 : مجلة الجنان) إلى يعقوب صروف وفارس نمر (المقتطف1876 في بيروت ، و1885 في القاهرة) حتى جرجي زيدان(1861 -1914) الذي أصدر الهلال سنة1892 ، وصولاً إلى فرنسيس مرّاش (1836 -1873) الذي حلم باقامة « مملكة الحرية والمدنية » ، وشبلي الشميّل-1917) 1850)وفرح انطون(1874 -1922) الذي سنتوقف عند أهم أفكاره . إن فرح انطون المولود في طرابلس (لبنان) سنة1874 ، قد نزح منها إلى القاهرة سنة1897 ، برفقة رشيد رضا الذي تجادل معه حول أفكار محمد عبده الاصلاحية ، واختلفا جوهرياً . ذلك أن فرح أنطون اعتبر أنه ينبغي التوصل إلى حل النزاع بين العلم والدين بتحديد الحقل الخاص بكل منهما ، وكانت طلبة فرح انطون وغايته هي وضع الأسس لدولة علمانية يشترك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة التامة . ورأى أن لذلك أساسين متلازمين :

الأول : فصل ما هو جوهري عما هو عرضي في جميع الأديان ، فالجوهري هو مجموعة المبادىء ، والعرضي هو مجموعة الشرائع العامة والخاصة .

الثاني : فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية ، وذلك للأسباب التالية :

أ) اختلاف غايات السلطتين .

ب) لأن صلاح المجتمع مشروط بمساواة جميع أبنائه .

ج) لأن السلطة الدينية تشترع للآخرة ، وغاية الحكومة الاشتراع لهذا العالم .

د) لأن الدول التي يسيطر عليها الدين ضعيفة .

هـ) لأن الحكومات الدينية تؤدي إلى الحروب .

---

(1) البرت حوراني : المرجع السابق ، ص192 .

(2) علي عبد الرزاق : الاسلام وأصول الحكم ، صدر لأول مرة في القاهرة سنة1925 ، وأعيد طبعه مراراً ، صدر في بيروت عن المؤسسة العربية للنشر مؤخراً .

لقد كانت فلسفة التوحيد ، بغامة ، تدور حول فكرة الاسلام ، الأمة الاسلامية وسبل انبعاثها . وأما فلسفة الوحدة ، فانها تأخذ بعين الاعتبار مقوّمات فلسفة التوحيد ، وتضيف إليها ابداعات خاصة بوضع الأمة العربية ومستقبلها .

فمنذ القرن التاسع عشر ، كان نهوض الفكر العربي يتمحور حول هذه الفلسفة الغامضة ، الطامحة إلى التبلور ـ فلسفة التوحيد والوحدة عند العرب . وكان العرب يرون العالم شرقاً وغرباً ، عرباً وأعاجم . وقد أبرز أديب اسحق (1856 -1885) عدة أفكار هامة توجز التوجهات الكبرى في عصره ، هي : **فكرة الجماعة الشرقية** (التي تتوحد في مقاومتها للنفوذ الأوروبي) ، وفكرة **الجماعة العثمانية** (فكرة التوحد حول شريعة مشتركة وسلطة واحدة ورغبة في العيش المشترك) ، وأخيراً **فكرة الوطن** (وهي فكرة التوحد من خلال الانتماء لأقليم واحد) .

أما عبد الرحمن الكواكبي (1849 -1903) فقد وضع مؤلفين بارزين هما « طبائع الاستبداد » و « أم القرى » . وكان شاغله الأول هو استقلال العرب عن العثمانيين ، وذلك لأن الأمة العربية لا يجوز أن تكون أمة تابعة أو خاضعة ـ لأسباب يحصرها الكواكبي بمكانة العرب وبمكانة لغتهم وبنجاة الاسلام العربي ، نسبياً ، من مفاسد العصر . وفي المقابل ، كان نجيب العازوري الذي أسس عصبة الوطن العربي في باريس سنة 1904 ، وأصدر كتابه « le Réveil de la Nation Arabe » سنة 1905 * ومجلة الاستقلال العربي 1907 ، كان يحلم **بأمة عربية معلمنة** أي منفصلة عن أساسها الديني .

قال العازوري بوجود أمة عربية واحدة تضمّ المسيحيين والمسلمين على سواء ، وبأن المشاكل الدينية الناشئة بين أديان ومذاهب مختلفة هي في الحقيقة مشاكل كل سياسة تصطنعها قوى خارجية ، وبأن المسيحيين لا يقلّون عروبة عن المسلمين ، وأخيراً بأن على الأمة العربية أن تستقل عن العثمانيين . ورأى نجيب العازوري ببصيرة ثاقبة مستقبل الصراع على أرض فلسطين ، فقال : « تبرز في هذه الآونة في تركيا الآسيوية ظاهرتان خطيرتان متناقضتان على وحدة طبيعتهما ، هما يقظة الأمة العربية وسعي اليهود الخفي لإعادة ملك اسرائيل القديم على نطاق واسع . أنه مكتوب لهاتين الحركتين أن تتصارعا باستمرار حتى تتغلب الواحدة على الأخرى . وعلى نتيجة هذا الصراع الأخيرة يتوقف مصير العالم أجمع » .

ورأى العازوري أن القومية العربية في تعبيرها عن نفسها هي حركة علمانية ، بمعنى أن الروابط القومية هي أهم سياسياً من المعتقدات الدينية التي تفرّق بينهم . ويلاحظ البرت حوراني (المرجع السابق ، ص 354) : « غير أن العرب لم يكن بامكانهم أن يفصلوا القومية عن الاسلام بالقدر الذي فعله الاتراك . فالاسلام كان من فعل العرب في التاريخ ، وهو الذي بمعنى من المعاني قد وضعهم وحدهم وأعطاهم شريعتهم وثقافتهم . لذلك أحاط بالقومية العربية ، أساساً ، أشكال كان على العرب المسلمين والمسيحيين

(*) صدر مؤخراً عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1978 ، بعنوان : يقظة الأمة العربية .

على السواء أن يجابهوه . « فالعلمانية ضرورية كنظام للحكم ، لكن من أين للعلمانية التامة ان تنسجم والشعور العربي ؟

لقد صارت القومية العربية فكرة سياسية واعية وحركة لها برامجها ما بين 1908 و1922 . فقد رأى رشيد رضا أن لا تناقض في وصف الاسلام بالعربي ، مستحيلاً في القوميات الأخرى . وسبب ذلك أن نهضة الأمة الاسلامية رهن بنهضة العرب ـ والفكر الاسلامي لا يزدهر إلا بازدهار اللسان العربي . واللغة العربية هي لغة العرب والمسلمين على سواء ، بمعنى أنها اللغة الوحيدة التي يمكن بواسطتها دراسة الاسلام وتفسيره حسب الأصول .

ونادى رشيد رضا بالاتحاد الأبدي بين العروبة والاسلام : قلت أنني عربي مسلم ، فأنا أخ في الدين لألوف من المسلمين من العرب وغير العرب ، وأخ في الجنس لألوف الألوف من العرب المسلمين وغير المسلمين » . ويلاحظ البرت حوراني : « أن مركز الثقل في هذه العقيدة قد انتقل من الاسلام كشريعة إلهية إلى الاسلام كحضارة . أو بتعبير آخر لقد استعيض عن النظر إلى القومية العربية كخطوة لا بد منها لإحياء الاسلام ، بالنظر إلى الاسلام كخالق للأمة العربية ومستودع لثقافتها أو موضوع عزتها مشتركة »(1) .

في المغرب العربي ، حظيت فلسفة الوحدة والتوحيد بمكانة مرموقة . فقد لاحظ محمود مسعدي (تونس) أن وعي العرب الجماعي في العصر الحديث قد مرّ بثلاثة أطوار ، منتقلا من فكرة الجامعة الاسلامية الى فكرة العروبة ، الى فكرة القومية الجديدة ، وان هذه الفكرة الأخيرة تختلف عن الفكرتين الأخريين في انها تستند الى اللغة ، لا الى الدين . بينما حدّد علاّل الفاسي (المغرب) في كتاب « النقد الذاتي » مفهوم الامة بأنها :

« تنشأ عن العلاقة القائمة بين أرض معينة ، والشعب القاطن فيها وعلى هذا فهناك أمة مغربية قائمة بذاتها ، كونتها طبيعة الأرض والماضي ولا يمكن فصل حياتها القومية عن تعاليم الاسلام . وما التفكير في فصل الدين عن المجتمع ، وفي اقامة الدولة العلمانية الا من نتاج المسيحية واختبار أوروبا ، وهو تفكير لا يمكن أن يظهر في المجتمع الاسلامي ، وليس من حاجة لظهوره فيه اذ ان الدولة الاسلامية لا ترتكز الا الى الدين المفسر تفسيراً صحيحاً »(2) .

إن موقف علاّل الفاسي واضح في قوله بالامة « الاقليمية » اذا جاز التعبير ، وبالأساس الاسلامي لمثل هذه الأمة . ولكن عبد الحميد بن باديس (الجزائر : 1889 - 1940) ، اسس صحفاً نضالية « المنتقد ، الشهاب) ، وميّز بين الاسلام الذاتي والاسلام الوراثي(3) : ص59 : « الاسلام الوراثي حفظ على الامم

---

(1) البرت حوراني : المرجع السابق ، ص367

(2) المرجع السابق : ص443 -444

(3) محمد الميلي : ابن باديس وعروبة الجزائر / دار العودة / دار الثقافة ، بيروت ب . ت ، ص59 -60 ، ص71, 81, 93

الضعيفة المتمسكة به ـ وخصوصاً العربية منها ـ شخصيتها ولغتها وشيئاً كثيراً من الأخلاق ترجح به . « لكن هذا الاسلام الوراثي لا يمكن أن ينهض بالامم ، لأن الامم لا تنهض الا بعد تنبّه أفكارها وتفتح أنظارها ، والاسلام الوراثي مبني على الجمود والتقليد ، فلا فكر ولا نظر » . « أما الاسلام الذاتي فهو اسلام من يفهم قواعد الاسلام ويدرك محاسن الاسلام في عقائده وأخلاقه وآدابه وأحكامه وأعماله ويتفقّه ـ حسب طاقته ـ في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ويبني ذلك كله على الفكر والنظر ، فيفرق بين ما هو من الاسلام بحسنه وبرهانه وما ليس منه بقبحه وبطلانه . فيحيا حياة فكر وايمان وعمل » .

ويحدد ابن باديس (ص 71) ماهية الامة العربية ، فيقول : « هذه الامة العربية تربط بينها ـ زيادة على رابطة اللغة ـ رابطة الجنس ورابطة التاريخ ورابطة الألم ورابطة الأمل . فالوحدة الادبية متحققه بينها لا محالة ، ولكن هل بينها وحدة سياسية ؟ « الوحدة السياسية لا تكون إلاّ بين شعوب تسوس نفسها فتضع خطة واحدة تسير عليها في علاقاتها مع غيرها من الامم وتتعاقد على تنفيذها ، وتكون كلها حرة في تنفيذها والدفاع عنها كما كانت حرة في وضعها . وأما المغلوبة على أمرها فهذه لا تستطيع ان تضع أمراً لنفسها فكيف تستطيع أن تضعه لغيرها ، ولا تستطيع أن تدافع عما تقرّره مع غيرها . وهي لم تستطع أن تعتمد على نفسها في داخليتها فكيف يعتمد عليها في خارجيتها . فالوحدة السياسية بين هذه الأمم أمر غير ممكن ولا معقول » . ومن موقع التزامه بالاسلام عقلانياً يطمح ابن باديس الى تأسيس فلسفة للنضال ضد التخلف . يقول محمد الميلي : « ان عقلانية ابن باديس الاسلامية تختلف عن عقلانية ذلك النموذج من الكتاب المسلمين الذين يحاولون أن يجدوا لكل اكتشاف في الدنيا أصلاً في القرآن أو في الحديث « وان نظرته عربية وحدوية : لأن الاجتماع بالتاريخ عنده يندرج في اطار مزدوج : بعث الشخصية الوطنية والاستعانة على توفير الشروط لخوض المعركة ضد التخلف » (ص 81) . وأخيراً يقول ابن باديس بشمولية الاسلام : « الذي يسع البشرية كلها في جميع عصورها ، هو الاسلام بجميع مذاهبه لا مذهب واحد أو جملة مذاهب محصورة كائناً ما كان وكائنة ما كانت » (ص 93) .

وفي المشرق العربي ، تكاثر مفكرو وفلاسفة الوحدة العربية ، ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال ، لا الحصر : قسطنطين زريق ، ادمون ربّاط ، ساطع الحصري ، ميشيل عفلق ، زكي الأرسوزي .

أ ـ قسطنطين زريق :

ولد في دمشق ، ونشر سنة 1939 كتابه الخطير « الوعي القومي » حيث حدّد قسطنطين زريق : « ان القومية هي العقيدة التي نفتقر اليها ، لأنها تولد الشعور بالمسؤولية المشتركة والارادة في خلق مجتمع والمحافظة عليه . ويميّز ق . زريق بين « الروح الدينية » و « العصبية الطائفية » ، ويرسي هذا التمييز على حقيقتين :

الأولى : جميع الأديان تنطوي على جوهر واحد للحقيقة هو في متناول البشر .

الثانية : إن مبادىء الدين الخلقية هي المبادىء عينها التي لا بد منها لبناء مجتمع مستقر ومزدهر . نعم ، ان

« الرموز التي تعبر بها هذه المبادىء عن نفسها تختلف بين دين وآخر ، إلا أن هذا الاختلاف له أهمية حضارية لا فكرية ، بهذا المعنى كانت العلاقة بين العرب والاسلام علاقة جوهرية .

فمحمّد هو منشىء الحضارة العربية ، وموحد الشعب العربي ، ورجل العقيدة الذي منه يستطيع هذا الشعب أن يستمد الالهام[1] .

ب) **ادمون رباط** : ولد في حلب ، أبرز مؤلفاته القومية ، كتاب الوحدة السورية والمصير العربي ، حيث يقول ليس هناك امة عربية سورية ، بل امة عربية . ويحدد الامة بما يلي : وحدة العرق والأصل ، وحدة اللغة (العامل القومي الأكمل) ، الدين منظوراً اليه كوظيفة سياسية ـ التضامن الاعتقادي (التوحيد الديني) يمهّد للتضامن القومي (الوحدة) .

ج) **ساطع الحصري** : ولد في سورية قرابة حلب ، وقضى حياته باحثاً عن أنقى قومية للعرب . فعنده لا شيء قبل العروبة : عروبة اللغة (جميع البلادِ التي يتكلم سكانها باللغة العربية هي عربية) ، عروبة الامة (العرب امة واحدة ، وما المصريون والعراقيون والمغاربة الخ الاّ شعوب وفروع لأمة واحدة هي الامة العربية . ولهذا نراه يرفض التوازن بين الدول العربية ويقول بالتوحد العربي[1] :

« **ان اتحاد شعوب** الامة الواحدة لتكوين دولة واحدة ، لا يكون بمثابة ضم عدد الى اعداد بصورة حسابية ، ولا ربط شيء بأشياء بطريقة ميكانيكية ، ولا ضم مساحة الى مساحات بصورة هندسية ، انما يكون بمثابة **خلق كائن جديد وعضوية جديدة تصبح فيه الشعوب المتحدة بمثابة الأعضاء في البدن الواحد ، عضوية اجتماعية جديدة** ، تنهض فيها حياة جديدة ، ويصدر عنها قوى وأفعال جديدة » .

ويمكن عرض مقومات فلسفة الوحدة القومية العربية عند ساطع الحصري كما يلي :

أولاً : النحنية : نحن لسنا الغير

1) نقد فكرة المتوسطية (رابطة البحر الأبيض المتوسط) التي لجأ اليها عدد من كتاب فرنسا وساستها « بغية ادامة حكمهم على المغرب العربي ، وبسط سيطرتهم على بلاد الشام » (العروبة ، ص 98) وبغية تبعيد سكان البلاد المذكورة عن **فكرة العروبة** .

إن الرابطة المتوسطية ، شيمة الرابطة الافريقية ، هما من نوع الروابط الجغرافية الاعتبارية التي لا تولد رابطة معنوية تستحق الاهتمام .

---

(1) المرجع السابق ، ص369

(1) ساطع الحصري : العروبة أولاً ، ط5 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1965 ص65-66

2) **أما الرابطة الاسلامية** : فهي رابطة معنوية تستمد قوتها من العواطف الدينية . **فهل نحن من هذه** الرابطة ؟ « **نستطيع أن نؤكد أن الرابطة الوطنية والقومية يجب أن تتقدم . . على الرابطة الدينية في الشؤون السياسية** » (ص100) « إننا نعيش في عصر انفصلت فيه العلائق السياسية عن العلائق الدينية » (ص100) .

« إن الاخوة الاسلامية شيء والاتحاد الاسلامي والسياسة الاسلامية شيء آخر » .

3) **رابطة العروبة** : هي أهم وامتن الروابط ذلك ان « الوحدة في اللغة انما تنشأ من الوحدة في التاريخ وتؤدي الى الوحدة في الثقافة » (ص109) (العروبة أولاً) .

ثانياً : العروبة والحضارية :

« لا يجوز للمصريين أن يتنكروا للعروبة بحجة الارتباط بالحضارة الفرعونية ولا للسوريين واللبنانيين بحجة الارتباط بالحضارة الفينيقية ولا للعراقيين بحجة الارتباط بالحضارة السومرية ، متناسيين أن **العروبة هي حضارة الحاضر الحيّ** ، بينما تلك الحضارات ماتت واندثرت . فالعروبة الحضارية ليست خاتمة لماض سحيق بل هي فاتحة لمستقبل باهر : الدولة العربية المتحدة / والأمة العربية الناهضة .

فلماذا يراد باسم الحضارة الاقليمية السحيقة الانعزال عن العروبة الحضارية الحاضرة والمقبلة ؟

3) **عروبة لا اقليميات**(1) :

أ ـ كل دولة هي بؤرة لوطنية خاصة بها ، في كل منها « نوازع المحافظة على الكيان السياسي القائم » . **الاقليمية** هي مجموع هذه النوازع التي تعمل في اتجاه يخالف مقتضيات الوحدة العربية ويعرقل انطلاقها (ص12) .

ب) سعادة الامة بتحقيق القومية فتجعل (حدودها الدولية منطبقة على حدودها القومية » (ص24) والأمة العربية فيها فريقان : فريق الاقليميين وفريق القوميين » . فريق الاقليميين الذين ينكرون وحدة الامة ويقولون بتعددها تبعاً لتعدد دولها ، وفريق القوميين الذين يعتقدون بوحدة الامة على الرغم من تعدد الدول » (ص26) .

ج) انتقد الحصري القائلين ان « **العرب محرومون من الاحساس بالمستقبل** » .

رابعاً : فلسفة العروبة أو المستقبلية العربية :

---

(1) ساطع الحصري : الاقليمية ، ط2 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1965

أ) **الوعي القومي بوحدة الامة العربية**

ب) **تلازم الوطنية والقومية في وعي وحدة الدولة :**

إن حب الوطن انما يتولد من توسع دائرة حب الموطن ، كما ان حب الامة انما يتولد من توسع نطاق حب الأهل ، فإن الانسان ينظر الى موطنه كجزء من الوطن ، كما ينظر الى أهله وأهل بلدته كفرع من المواطنين (مختارات الحصري ، ج1 ، ص34) .

ج) **القومية والامة** : **Nationalisme et Nation**

1) **الاعتقاد بوحدة الأصل** : يسهم في تأسيس الامة على أساس قرابة نفسانية ومعنوية . ومن أهم العوامل المؤدية الى تكوين **القرابة المعنوية** هي اللغة والتاريخ ، فإن الاعتقاد بوحدة الأصل انما يكون في الدرجة الأولى من الوحدة والاشتراك في التاريخ » . (الحصري مختارات ، ص42) .

2) عجزت الأديان العالمية عن توحيد القوميات حتى في الأدوار التي وصلت سلطتها وسيطرتها خلالها الى أقصى الدرجات (ص47) الرابطة الدينية وحدها لا تكفي لتكوين القومية وتأثيرها في تسيير السياسة لا يبقى متغلباً على تأثير اللغة والتاريخ : « إن هذا التأثير يشتد أو يتراخى ، يتقوى ويتلاشى ، حسب تطور علاقة الدين باللغة ويبقى أمراً ثانوياً في تكوين القوميات بالنسبة الى تأثير اللغة والتاريخ » (ص 51) .

3) مخاطر النظر في العلاقات الاسلامية ـ المسيحية العربية بمنظار الصليبية أو العثمانية :

فالصليبية غزو أوروبي للعرب ، والعثمانية غزو مغولي للعرب ، والعرب أمة واحدة مسلمون ومسيحيون

أ ـ الدولة القومية تقوم على وحدة الامة والدولة .

ب ـ زوال الدولة القومية يعني انفكاك الوحدة بين الامة والدولة .

ج ـ انبعاث الامة يكون باعادة الوحدة القومية للدولة .

4) مخاطر الخلط بين الانتساب للدولة (جنسية ـ Nationalité) وبين الانتساب للامة (قومية ـ Nationalisme) في هذه المرحلة ـ مما قبل التطابق القومي بين الدولة والأمة ، والشعوب العربية المنتسبة الى دول وجنسيات « هي من فروع الامة العربية » (ص90) . إن (الأمة) كائن حي توجد بطبيعة الحياة الاجتماعية ولا تخلق بمشيئة الأفراد (ص98) .

5) عدم الخلط بين الوحدة العربية والتآخي الاسلامي ، وبين الوحدة الاسلامية والاخوة الاسلامية : ان الكثيرين من علماء الاسلام » لم يألفوا التمييز بين مدلول « **الاخوة الدينية** » ومدلول « **الرابطة السياسية** » ،بل انهم نشأوا على المزج بين مبدأ الاخوة الاسلامية بمعناها الاخلاقي وبين فكرة الوحدة الاسلامية بمعناها السياسي » (ص135) ويلاحظ الحصري : « كما الانصراف عن الوحدة العربية

بحجة الوحدة الاسلامية مغالط ، فإن الانصراف عن الوطنية بحجة الاممية بحجة مخالف لحقيقة الانسانية (وانسانية القومية) .

هل يصح فصل مفهوم الامة عن مفهوم الدولة ؟ـNation et Etat ـ :

(1) هناك حركات قومية انطلقت من مبدأ « ثورة الامم على الدول » (انفصال الامة عن الدولة)
(2) هناك حركات قومية (كالعربية) تريد أن تنبعث كأمة من رماد الدول .
(3) ان الامة تكون بدون دولة ولكن لا وجود لدولة بدون امة أو أمم .

(4) هل يصحّ الخلط بين اللغة والقومية ـ وقومية اللغة ؟

اختلاف عمل وحدة اللغة في الحياة الاجتماعية والحوادث التاريخية عن عمل وحدة الدين : « إن وحدة اللغة لم تصبح من القوى الفعالة في تكوين الدول وتوجيه السياسات الا في القرن الأخير والا بعد ان فقدت « وحدة الدين » قوتها وتأثيرها في هذا المضمار » (الحصري ، مختارات ، 2 ، ص83) .

6) ثم هل هناك امة ممكنة بدون اقتصاد قومي ؟ كلا . « ولكن ذلك لا يسوغ اعتبار المصالح الاقتصادية اس الأسس في بناء الوحدة وحجر الزاوية في صرح القومية ، كما يزعم هؤلاء المغالون »(الحصري ، 2 ، ص86) .

7) جوهر العلاقة بين التوحد الاسلامي والتوحد القومي عند العرب :

أ) الاسلام واقعة تاريخية هامة انتجت انقلاباً في تاريخ العرب وفي سير التاريخ العام .

ب) مع الاسلام انتقل تاريخ العرب الى طور جديد ، ولكن هذا لا يعني أن العرب قبل الاسلام « كانوا امة بدائية محرومة من الحضارة » (مختارات ، 2 ، ص126) .

ج) إن توسع حدود العروبة الى سائر انحاء العالم العربي الحالي ثم بفضل فتوحات العرب الاسلامية .

د) إن توسيع الحدود العربية كان قد بدأ قبل الاسلام ، عبر موجات هجرات العرب من الجزيرة (الاستعراب المتوسع —— الى التعريب النهائي)

هـ) إن استعراب جماعات كبيرة من سكان البلدان المفتوحة ، دون اعتناقها الاسلام ، قد شكل الجماعات العربية غير المسلمة .

و) إن اللغة العربية ـ القرآن = أصبحت لغة الدين والصلاة لدى جميع العرب المسلمين والمسيحيين على سواء .

ز) إن انتشار الاسلام يتجاوز الحدود القومية للعروبة : نشوء أمم اسلامية غير عربية :(عرب غير مسلمين ومسلمون غير عرب) .

د) ميشيل عفلق[1] :

إنه فيلسوف البعث ، ومؤسسه كحزب ، عنده تثار جدلية فلسفية بين الموروث والمبعوث ، بين التوحيد والوحدة . ونحن لسنا في صدد تقييم كتاباته وأفكاره ومواقفه الشخصية أو الحزبية ، انما نريد فقط استعراض أفكاره الخاصة بفلسفة الوحدة من خلال كتابيه « في سبيل البعث » و « البعث والتراث » .

هل البعث موقف مثالي ؟ يقول الاستاذ ميشيل عفلق : « مثاليتنا هي هذه الروح المتفائلة الواثقة من نفسها ومن الامة ومن المستقبل »[2] . « المثالي ليس نقيض الواقعي ، لأن الواقعي ليس الذي يستسلم للواقع بل الذي يفهمه ، وقد يفهمه ليماشيه ويستغله أو ليعلو عليه ويغيره . ولذلك يجوز ان يكون ـ وفي عرفنا يجب أن يكون ـ المثالي واقعياً كي يقدر على تحقيق مثله في العمل » ، ويحدد الاستاذ عفلق المستقبل بانه : « هو الصورة عن حياة امتنا عندما يتحقق البعث أي عندما يتحقق الانقلاب العربي . انه صورة الامة العربية في حياتها السليمة المقبلة »[3] .

ويضيف (ص 70) : « ومثالية البعث العربي ليست من قبيل التصرف الروحي أو التحرّج الأخلاقي أو الفكري النظري ، وانما هي تقدير المسؤولية القومية التي تجعل كل خطوة من خطى المعركة ذات أثر بعيد في مصير الأمة كلها » . اذن البعث مثالية واقعية ، تحررية تقدمية ، ذو فلسفة عامة في الحياة ، محورها استقلال الأمة العربية وتحررها ، وهدفها الأخير وحدة العرب . فكيف يرى الاستاذ عفلق الى فلسفة الوحدة ؟ يرى ان الأولوية هي للأمة على الدولة وان « الحزب » هو أمة الانقلاب ، وهو انقلاب الامة أيضاً ، ولكن لا بد للامة العربية من أن تتحقق في دولة عربية موحدة ، اشتراكية ، وتقدمية . ولا انقلاب بدون صراع ، أي لا ثورة بدون تغيير جذري في وضع الأمة ذاتها .

يبرر الاستاذ عفلق معاني الثورة ـ الوحدة ، بالتركيز على اليقظة الحقيقية للروح العربية ومغالبة التيار (الانقلاب هو مغالبة المستقبل للحاضر) ، والايمان بالرسالة العربية ، وبوحدة الامة العربية . ويرى أن الاسلام نشأ في قلب العروبة (في سبيل البعث ، ص119) ، وينفي ان تكون القومية علماً ، بل هي تذكر حي (ص121) ، والقومية التي يتبناها البعث ، ليست قومية مجردة ، ولا قومية دينية ، بل هي قومية عربية متصلة روحياً بالاسلام . يقول : « فالاسلام من حيث هو دين صرف مساوٍ لغيره من الأديان في الدول العربية التي تساوي بين جميع مواطنيها وتحترم حرية معتقدهم . والاسلام من حيث هو حركة روحية امتزجت بتاريخ العرب واصطبغت بعبقريتهم وأتاحت ظهور نهضتهم الكبرى له مكانة خاصة في روح

---

(1) في سبيل البعث ، دار الطليعة ، ط15 ، بيروت 1975 ، و « البعث والتراث » دار الحرية والطباعة بغداد ، تموز 1976
(2) في سبيل البعث ، ص 13-14
(3) في سبيل البعث ، ص 18

القومية العربية وثقافتها وحركة انبعاثها الا ان هذه المكانة لا تفرض فرضاً بل تولد من الحرية وتستمد من قوة الروح ومن مدى اتصال العرب، بروحهم وتجاوبهم الحر العميق معها »[1] .

ويضيف أن « القومية العربية لا تقوم على أساس عنصر أو دم وانما على أساس تاريخ وثقافة مشتركة، ولغة واحدة ومصلحة مشتركة في الحياة معاً وفي الدفاع عن وطن واحد والعمل لبناء مستقبل واحد » .

ويحدد الاستاذ عفلق اسس دولة الوحدة ومزاياها : فهي تقوم على أساس اجتماعي هو التقدمية العربية، وأساس اخلاقي هو الحرية، والقومية العربية ملازمة للاشتراكية والحرية، والاشتراكية ملازمة للقومية العربية، ولماذا هذا التلازم الطبيعي ؟ لأن العروبة انسانية صحيحة . وانسانية العروبة تعود الى كونها ليست قومية دينية - بل هي متصلة بالتراث التاريخي والحضاري الواسع، وهي قومية ذات شخصية : « إن في القومية الحد المعقول من التجريد الذي يجعل المصري والسوري واليمني ... عرباً »، (في سبيل البعث، ص183) . إن القومية العربية ذات مضمون ثوري واقعي محدّد، وهي تمتاز عن النظرية القومية (الرائجة في الغرب ؛ بانها من قوميات الشعوب المغلوبة في آسيا وافريقيا . ويقرن الاستاذ عفلق وحدة النضال ضد الاستعمار بوحدة الشعب المستغل، الذي يمارس في آن واحد نضال الوحدة ووحدة النضال . ويرفع الاستاذ عفلق شعار : لا تقدمية مع التجزئة، ولا ثورة جدّية إلا في نطاق الأمة العربية . ويشدد في نقد ما يسميه « وحدوي التجزئة » و « نفسية التجزئة »، يقول : « هي نفسية الفرار والعجز، الفرار الى التوسع الوهمي ... أو التقلص الصنعي - كالأقلية السورية واللبنانية والمصرية الخ . ويصف نفسية الوحدة بأنها هي التي تحمل مسؤولية التراث السلبي دون تبرم، وتتفتح لخيرات التراث الإيجابي دون غرور (في سبيل البعث، ص238) .

إن الوحدة الحقيقية هي وحدة ايجابية ... وفقدان الوحدة الروحية هو الأساس الذي يجب ان ينصبّ عليه التفكير لاعادة الوحدة القومية والسياسية (السابق، ص242) . وفي « البعث والتراث » يعلن الاستاذ عفلق ان القومية العربية هي أممية، عالمية، ولكن بمعنى خاص :

« قوميتنا هي أيضاً أممية، هي انسانية، ولا يمكن الا أن تكون أممية بالمعنى الطبيعي غير المصطنع، لا الأممية التي لها مؤسسة وتنظيم وفروع وتابع ومتبوع، وإنما الاممية بمعنى الانفتاح والمشاركة في المثل وفي المصالح وفي طريق الحرية والاشتراكية ... » (ص23) .

---

(1) في سبيل البعث، ص165
(2) المرجع السابق، ص255

هـ) زكي نجيب الارسوزي (1900-1968)

حاولنا عبر مراجعة عامة لمؤلفات الأرسوزي الكاملة(1) ان نستشف فلسفة الوحدة ، التي هي عنده أقرب الى **قومية اللغة** منها الى **قومية الشعب** بوصفها التاريخي الواقعي . فهو يحاول أن يستخرج من الاشتقاقات اللغوية (بغض النظر عن صوابيتها أو أخطائها) فلسفة جديدة . وعليه فإن ما يعنينا هو رصد فلسفته المتعلقة بصلة التوحيد والوحدة عند العرب .

يعتبر الارسوزي أن التاريخ هو تفتح المعنى وتجليه : فالمعنى وحده هو الذي يملأ الوجود سواء بانشاء صورة العالم الخارجي أم بانشاء التعاقب والتواجد ، نظام الزمان والمكان . ويصل الى تحديد الفلسفة بانها الكشف عن المعنى انطلاقاً من مجال تحققه في حركة الصعود والهبوط التاريخية*

يميّز الأرسوزي بين المعنى ـ المشتق من العناية ـ والأشياء ـ المشتقة من المشيئة ـ لينتقد تلاشي العلاقة بين الصورة والمعنى عند العرب الذين انتهى بهم الأمر الى « الدروشة في العمل والسفسطة في المعرفة » (ج 2 ، ص 18) . ويرى أن آفات القرون الوسطى هي الثنائية في المعرفة ، والطبقات في الكون ، وتراخي الصلات بين ظواهر الطبيعة وابناء الأمة » (ج 2 ، ص 19) .

فما هو شأن الفلسفة بنظر الأرسوزي ؟ هو ان يحول الفرد ما انشأت الحياة مبهماً الى صورة واضحة . كيف ؟ بالتفلسف ، والتفلسف هو اظهار العلاقة بيننا وبين الأشياء . فالوحدة ، مثلاً ، هي من الحد ، من المكان ، والفلسفة ذاتها اصطلاح ذهني ، كانت حتى زمن قريب « فلسفة تأملية تقوم على احكام يمليها العقل بغية جعل الذهن مطابقاً للحقيقة ، مما يجعل الفلسفة ، بهذا المعنى معادلة ، للحكمة الطبيعية في اللغة العربية » (ج 2 ، ص 184) .

أخيراً ، يميز زكي الارسوزي بين نزعة الساميين الى **التآحد بوحدانية الثقافة** ، ونزعة الآريين الى التشتت بحسب مقتضيات الطبيعة . ويضيف : كانت ، كل منهما ، قد عيّنت احدى وجهتي تطور البشر . أفلم يشرف الاسلام ، من علٍ ، كرسالة ، على الامم ويوجهها نحو وحدة الثقافة ؟ (ج 2 ، ص 269) .

---

(1) المؤلفات الكاملة : الأول 1972 / الثاني 1973 / الثالث والرابع 1974 ، مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة ، دمشق .

*** الفلسفة العربية مدخلها رحماني ، نهجها فني ، غايتها الذات ، ج 2 ، ص 155**

ختام : فلسفة المستقبل العربي

كانت الفلسفة العربية تبدو كشمعة اطفأتها رياح الظلامية في القرون الوسطى . وخبت جذوتها ، وباتت كالامة التي حملتها ، مجهولة المصير ، غير معروفة المستقبل . لكن جذوة العقل لا تنتهي ، رغم رماد العصور ، والجواد العربي الذي كبا سياسياً بعد صعود حضاري لا ينسى ، عاد الى حلبة الصراع مجدداً ، وعليه فإن مستقبل الفلسفة العربية مرهون مستقبل العرب أنفسهم ، وبالأخص موقوف على استعدادهم لابتكار فلسفة جديدة . فلسفة المستقبل العربي ذاته . إن « الركود الفلسفى هو فى أساسه أمر مشترك بين جميع الثقافات التي تعجز في فترة من الزمن عن اكتشاف مبدأ للتجديد »(1) . فهل وجد العرب مبدأ التجديد القومي والحضاري في نضالهم لأجل الوحدة ؟ الحقيقة ان طموح جمال عبد الناصر في « فلسفة الثورة » الى ما نسميه ثورة التوحيد والوحدة ، ما يزال هو المحرك للبحث العربي عن وجود جديد :

« إن نجاح الثورة يتوقف على ادراكها لحقيقة الظروف التي تواجهها وقدرتها على الحركة السريعة انها يجب أن تتحرر من آثار الألفاظ البرّاقة وان تقدم على ما تتصور انه واجبها مهما كان الثمن من شعبيتها ومن الهتاف بحياتها والتصفيق لها » (ص 50) . وحين أسرح بخيالي الى ثمانين مليوناً من المسلمين في أندونيسيا ، وخمسين مليوناً في الصين، وبضعة ملايين في الملايو وسيام وبورما وما يقرب من مائة مليون في الباكستان ، وأكثر من مائة مليون في منطقة الشرق الأوسط ، وأربعين مليوناً داخل الاتحاد السوفياتي ، وملايين غيرهم في أرجاء الأرض المتباعدة ـ حين أسرح بخيالي الى هذه المئات من الملايين الذين تجمعهم عقيدة واحدة ، أخرج باحساس كبير بالامكانيات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون هؤلاء المسلمين جميعاً ، تعاون لا يخرج عن حدود ولائهم لأوطانهم الأصلية ، بالطبع ، ولكنه يكفل لهم ولاخوانهم في العقيدة قوة غير محدودة »(2) .

والسؤال الأخير هو ؛ هل فلسفة التوحيد والوحدة كما استعرضناها هي فكر سياسي محض ، أم هي أيضاً بواكير منظومة فلسفية عربية جديدة ؟

يقول الاستاذ محمد عركون : إذا كان هناك فكر سياسي عربي معاصر ، فلا بد من بذل جهد كبير لرصد فكر فلسفي عربي بالمعنى الذي كان عليه في القرون الوسطى . والحقيقة هي أن الفلسفة هي الوعي

---

(1) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، ج1 ، ص376

(2) جمال عبد الناصر ، فلسفة الثورة ، ص50 ، و77

الصافي لحضارة معينة : وهذا لا يزال صحيحاً طالما ان الفلسفة الحديثة يعبر عنها بأصوات النحوي ـ المؤرخ ، النفساني ، الخ . وهذه الفروع هي التي يتوجب انماؤها في اللسان العربي عن طريق برنامج ترجمات متناسق ـ في مركز عالمي عربي للبحث العلمي ـ وعن طريق خطة مبحثية مستقلة (اتنوغرافيا ، علم اجتماع ، تاريخ ، جغرافية ، علم الجدل ، لغات اسلامية ، لغات أجنبية ، فنون[1] . إن كل شيء يتوقف ليس على وعي العرب لحضارتهم ، وتمثلهم العلمي لفلسفتهم وحسب ، بل يتوقف بشكل خاص على تقدمهم وتحررهم وتوحدهم . مما يسهل عليهم بل يلزمهم بوضع فلسفة جديدة للمستقبل العربي . فمستقبل الفلسفة العربية ، الآن ، ليس بشيء آخر سوى نتاج العرب في اكتشافهم ذاتهم ، وفي تحققهم التاريخي ، المستقبلي .

بيروت في 29 حزيران 1979

---

(1) M. ARKOUN: Essais sur la pensée islamique, P.P. 315- 316

1 مرشد مرجعي

(Guide Biblographique)

(1)

أولاً : بالعربية

1) ابراهيم ـ د. زكريا: أبو حيان التوحيدي ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ، ب . ت

الجوزي ـ بندلي صليبا : دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب ، دار الطليعة ، بيروت 1977

2) ابن أبي طالب ـ الامام علي : نهج البلاغة ، ج 1 -4 ـ شرح محمد عبده ، المكتبة الاهلية بيروت ، ب . ت .

3) ابن باجه : ـ شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس ، تحقيق وتقديم د . ماجد فخري .

ـ رسائل ابن باجه الإلهية ، تحقيق د . ماجد فخري ، دار النهار ، بيروت 1968

4) ابن باجه : ـ كتاب تدبير المتوحد ، تحقيق د . معن زياده ـ دار الفكر ـ دار الفكر الاسلامي ، بيروت 1979

5) ابن حزم الأندلسي : طوق الحمامة ، تقديم وتحقيق فاروق سعد ، دار مكتبة الحياة ، بيروت 1975

6) ابن خلدون :عبد الرحمن المقدمة ، المطبعة الأدبية ، بيروت ط1 -1879

7) ابن رشد : تهافت التهافت ـ القسم الأول . تحقيق د . سليمان دنيا ، ذخائر العرب (37) ، دار المعارف ، بمصر 1969

8) ابن رشد : تهافت التهافت ـ القسم الثاني ، القاهرة 1969

9) ابن سينا : اثبات النّبوات ، تحقيق وتقديم ميشال مرموره ، دار النهار للنشر ، بيروت 1968

10) ابن سينا : الاشارات ـ مع شرح للطوسي والرّازي ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ، طبعة أولى ، 1325 هـ .

11) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات / دار الكتاب العربي ، القاهرة 1969

أمين ـ أحمد : حي بن يقظان ، لأبن سينا وابن طفيل والسهروردي ، دار المعارف بمصر ، 1952

12) ابن طفيل : حي بن يقظان ، تحقيق وتقديم فاروق سعد ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، 1974

13) ابن العربي : رسائل ، حيدر آباد 1948 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ب . ت .

14) أبو العلاء المعري : رسالة الهناء ، المكتب التجاري ، بيروت ، ب . ت .

15) أبو الفتوح شرف : د . محمد جلال : المذهب الاشراقي ، دار المعارف بمصر ، 1972

16) أتاي ـ د . حسين : نظرية الخلق عند الفارابي ، دار الحرية للطباعة ، بغداد 1975

17) اخوان الصفاء : رسائل ، ج 1 -4 ، دار صادر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت 1975

18) أرنولد ـ سيرتوماس : تراث الاسلام ، ط2 ، دار الطليعة ، بيروت 1972

19) الأرسوزي ـ زكي : المؤلفات الكاملة ، دمشق ، المجلد الأول 1972 / المجلد الثاني 1973 ، المجلد الثالث والرابع 1974 .

20) البصري ـ عبد الجبار داوود : مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في الشعر ، بغداد 1975

21) الحصري ـ ساطع : مختارات ، ج 1 -2 ، دار القدس ، بيروت ، ب . ت .

22) الحصري ـ ساطع : الاقليمية جذورها وبذورها ، ط2 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1964

23) الحصري ـ ساطع : العروبة أولاً ، ط5 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1965

الحاج ـ يوسف : في فلسفة اللغة ، دار النهار ، بيروت 1978

24) الحكيم ـ د . سعاد : الحكمة في حدود الكلمة (مبحث في مفردات ابن عربي ـ اطروحة).

25) الزين ـ سميح : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، دار البيان ، بيروت ، ب . ت .

26) الخالدي ـ د . طريف : دراسات في الفكر العربي والاسلامي ، بيروت 1977 ، دار الطليعة ، بيروت 1977

27) السامرائي ـ د. ابراهيم: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي (تعريب) العربي 1975 دار الحرية للطباعة ، بغداد 1975

28) السهروردي : كتاب اللمحات ، تحقيق وتقديم اميل المعلوف ، دار النهار ، بيروت 1969

29) الشيبي د . كامل مصطفى : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ، مكتبة النهضة ، بغداد 1966

30) العراقي ـ د محمد عاطف : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر ، القاهرة 1968

31) العراقي ـ د . محمد عاطف : الفلسفة الطبيعية عند ابن رشد ، دار المعارف بمصر ، 1971

32) العروي ـ عبد الله : الايديولوجيا العربية المعاصرة ، دار الحقيقة ، بيروت ، 1970

33) العلوجي ـ عبد الحميد : الفارابي في العراق ، بغداد ، 1975

34) العطار ـ زيد الدين : منطق الطير ، (تعريب) د . بديع محمد جمعه ، دار الرائد العربي 1975

35) العطار ـ زيد الدين : منطق الطير ، (تعريب) د . بديع جمعه ، دار الرائد العربي 1975

35) الغزالي ـ أبو حامد : احياء علوم الدين ج 1 ، منشورات مؤسسة الحلبي ، القاهرة 1967

36) الغزالي ـ أبو حامد : أيها الولد المحب ، تحقيق عبد الله أبو زينه ، دار الشروق ، القاهرة 1975

37) الغزالي ـ أبو حامد ؛ المنقذ من الضلال : تحقيق د . جميل صليبا ود . كامل عيّاد ، منشورات دار الأندلس (المطبعة السابقة) بيروت ، 1967

38) الغزالي ـ أبو حامد : مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة مقاصد الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا (ذخائر العرب 29) ، دار المعارف بمصر ، 1960

تهافت الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا ، (ذخائر العرب 15) الطبعة الخامسة ، دار المعارف بمصر ، 1972

39) الغزالي ـ أبو حامد : منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم ، ط22 ، دار المعارف بمصر ، 1969

40) المهدي ـ الصادق : يسألونك عن المهدية ، دار القضايا ، بيروت 1975

41) الميلي ـ محمد : ابن باديس وعروبة الجزائر ، دار العودة ـ دار الثقافة ، بيروت 1973

42) الفارابي ـ أبو نصر : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار المشرق ، بيروت 1968

43) الفارابي ـ أبو نصر : احصاء العلوم ، تحقيق د . عثمان أمين ، ط3 ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1968

44) أوليدوف ـ أ . ك : الوعي الاجتماعي ، تعريب ميشيل كيلو ، دار ابن خلدون ، بيروت 1978

45) اويزرمان ـ تيودور : تطور الفكر الفلسفي ، دار الطليعة ، بيروت 1977

46) آملي ـ شيخ سيد حيدر : كتاب جامع الأسرار ، ومنبع الأنوار ، تحقيق هنري كوريان ، وعثمان اسماعيل يحي ، طهران 1969

47) بدران ـ د . ابراهيم : ود . سلوى الخماش دراسات في العقلية العربية / 1 ـ الخرافة ، دار الحقيقة ، بيروت 1974

48) بدوي ـ د . عبد الرحمن مع آخرين مصطلحات الفلسفة ، القاهرة ، 1964

49) بدوي ـ د . عبد الرحمن : رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابـن عدّى ، منشورات الجامعة الليبية ، بنغازي ، 1973

(ب)

50) بدوي ـ د . عبد الرحمن : الافلاطونية المحدثة عند العرب ، وكالة المطبوعة ، الكويت 1977

51) بدوي ـ د . عبد الرحمن : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1975

52) بهنسي ـ د . عفيف : علـم الجمال عنـد أبـي حيان التـوحيدي ، وزارة الاعـلام العراقية ، بغداد1972

53) بوتول ـ غاستون : ابن خلدون ـ فلسفته الاجتماعية ، تعـريب غنيم عبـدون ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة1964

(ت)

54) تيزيني ـ د . طيب : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق ، 1971

55) تيزيني ـ د . طيب : من التراث الى الثورة ، دار ابن خلدون ، بيروت1978

(ج)

56) جمعه ـ د . محمد لطفي : تاريخ فلاسفة الاسلام ، القاهرة ، 1927

57) جنبلاط ـ كمال : فيما يتعدى الحرف ، منشورات تراث كمال جنبـلاط بـيروت 1978

58) جنبلاط ـ كمال : ثورة في عالم الانسان ، منشورات تراث كمال جنبلاط بيروت 1978

59) جنبلاط ـ كمال : الديموقراطية الجديدة ، منشورات تراث كمال جنبلاط بيروت 1978

(ح)

60) حماده ـ عبد المنعم : من رواد الفلسفة الاسـلامية ، مكتبـة الأنجلـو المصرية ، القاهرة1973

61) حوراني ـ البرت : الفكر العربي في عصر النهضة ، دار النهار للنشر ، بيروت 1977

(خ)

62) د . خليل أحمد خليل : مضمون الاسطورة في الفكر العربي ، دار الطليعة ، بيروت 1973

63) د . خليل أحمد خليل : جدلية القرآن ، دار الطليعة ، بيروت 1977

64) د . خليل أحمد خليل : الأمة في النصوص والأمة في التاريخ ، مجلة الفكر العربي ، بيروت 1978 ، العدد 3 / ص 229 / 235

65) د . خليل أحمد خليل : نظرة مختلفة الى الفلسفة العربية ، مجلة الفكر العربي ، بيروت 1979 . العدد 7 / ص 210-217

(د)

66) دوفو ـ البارون كارا : ابن سينا ـ تعريب عادل زعيتر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، 1970

67) دنيا ـ سليمان : الحقيقة في نظر الغزالي ، دار المعارف بمصر ، 1971

68) دنيا ـ د . سليمان : التفكير الفلسفي الاسلامي ، مكتبة الخانجي بمصر ، 1967

69) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، تعريب محمد أبو ريده ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1938

(ر)

70) رضا ـ محمد رشيد : الوحي المحمدي ، ط8 ، المكتب الاسلامي ، بيروت 1971

71) رضا ـ السيد محمد رشيد : كتاب الوحدة الاسلامية ، ط2 ، مطبعة المنار بمصر ، 1346 هـ

72) روزنتال ـ يودين : الموسوعة الفلسفية ، دار الطليعة ، بيروت 1974

(ز)

73) زعبي / محمد علي / وعلي زيعور : البوذية وتأثيرها في الفكر والفرق الاسلامية المتطرفة ، تقديم كمال جنبلاط ، مطبعة الانصاف ، بيروت ، 1964

74) زقزوق ـ د . محمود حمدي : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، مكتبة الانجلو المصرية ، 1973

75) زكّار ـ سهيل : تاريخ اخبار القرامطة لثابت بن سنان وابن العديم ، دار الأمانة / مؤسسة الرسالة ، بيروت 1971

(ش)

76) شاهين ـ د. عثمان عيسى : المنهج عند الفارابي ، بغداد ، 1975

77) صبحي ـ د. أحمد حمود : الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي ، دار المعارف بمصر ، 1969

78) صليبا ـ د . جميل : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1973

79) صليبا ـ د . جميل : الدراسات الفلسفية ، ج1 ، مطبعة جامعة دمشق ، 1964

(ع)

80) عبده ـ الشيخ محمد : بين الفلاسفة والكلاميين ، جزءان ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ط1 -1957

81) عبد الناصر ـ جمال : فلسفة الثورة

82) عالم الفكر (مجلة) : في الفكر الاسلامي ، المجلد6 ، العدد2 ، الكويت1975

83) عفلق ـ ميشيل : في سبيل البعث، ط15 ، دار الطليعة ، بيروت 1975

84) عفلق ـ ميشيل : البعث والتراث ، ط1 ، بغداد ، دار الحرية ، للطباعة ، تموز 1976

85) عماره ـ محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1972

86) عماره ـ محمد : المادية المثالية في فلسفة بن رشد ، دار المعارف بمصر ، 1971

(غ)

87) غالب ـ مصطفى : الحركات الباطنية في الاسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ب . ت

88) غرّيب ـ ميشال فريد : عمر بن الفارض من خلال شعره ، دار مكتبة الحياة ، بيروت 1965

(ف)

89) فخري ـ د . ماجد : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، المتحدة للنشر ، بيروت 1974

90) فخري ـ د . ماجد : دراسات في الفكر العربي ، دار النهار للنشر ، بيروت 1977

91) فخري ـ د . ماجد : أثر الفارابي في الفلسفة الاندلسية ، دار الحرية للطباعة ، بغداد 1975

92) فرّوخ ـ د . عمر : تاريخ العلوم عند العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت 1970

(ق)

92) قاسم ـ د . محمود : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ط3 ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1969

(ك)

94) كاهن ـ كلود : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، المجلد الأول ، دار الحقيقة ، بيروت 1972

(ل)

95) لاكوست ـ ايف : العلامة ابن خلدون ، تعريب د . ميشال سليمان ، دار ابن خلدون ، بيروت 1974

96) لومبار ـ موريس : الاسلام في عظمته الأولى ، تعريب ياسين الحافظ ، دار الطليعة ، بيروت ، 1977

مالك ـ شارل : الآثار العربية الكاملة ، المقدمة ، المجلد الأول ، بيروت 1977

97) مراد ـ وهبه (كرم شلاله) : المعجم الفلسفي عربي ـ انجليزي فرنسي ، دار الثقافة الجديدة ، ط2 . القاهرة 1971

98) مدكور ـ د . ابراهيم : في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق) جزءان ، دار المعارف بمصر ، 1976

99) محفوظ ـ د. حسين علي : الفارابي في المراجع العربية ، وزارة الاعلام ، بغداد 1975

100) مروّة ـ د. حسين : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، م1 ، دار الفارابي ، بيروت 1978
ـ النزعات المادية ، م2 ، دار الفارابي ، بيروت 1979

101) معروف ـ ناجي : الفارابي عربي الموطن والثقافة ، م1 ، بغداد 1975

102) منقوش ـ ثريا : التوحيديمان (التوحيد في تطوره التاريخي) دار الطليعة ، بيروت 1977

103) مكارم ـ د. سامي : اضواء على مسلك التوحيد ، تقديم كمال جنبلاط ، دار صادر ، بيروت 1966

104) موسى ـ د. محمد يوسف : القرآن والفلسفة ، دار المعارف بمصر ، 1971

105) موسى ـ د. محمد يوسف : بين الدين والفلسفة ، دار المعارف بمصر ، 1959

106) موسى ـ د. منير : الفكر العربي في العصر الحديث ، دار الحقيقة ، بيروت 1973

(ن)

107) نصار ـ د. ناصيف : طريق الاستقلال الفلسفي ، دار الطليعة بيروت 1975

108) نصار ـ د. ناصيف : مفهوم الامة بين الدين والتاريخ ، دار الطليعة ، بيروت 1977

109) AFGHANI ET ABDUH (NOUVELLE LUMIERE SUR) IN ORIENT, NO 30, 2eme. TRIMESTRE 1964. P.P. 37-55

100) AMINE (SAMIR); LA NATION ARABE, ET DE MINUIT PARIS. 1976.

111) ARKOUN (MOHAMED): ESSAIS SUR LA PENSEE ISLAMIQUE, ED. MAISONNEUVE, PARIS 1973.

112) BARTHES (ROLAND): MYTHOLOGIES, ed, du SEUIL, POINTS, PARIS 1957.

113) BOCHENSKI (I-M): LA PHILOSOPHIE CONTEMPARAINE EN EUROPE, ed. P.B. BAYOT, PARIS 1962.

114) BOUDHIBA (ABDEL WAHAB): LA SEXUALITE en ISLAM, ED. P.U.F., SOCIOLOGIE D'AUJOURD'HUI, PARIS 1975.

115) BREHIER (EMILE): HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE TOME PREMIER--P.U.F. 1967.

1er. FAS. SUPPLEMENTAIRE P.U.F. 1969.

(C)

116) CHELHOD (J): LES STRUCTURES DU SACRE CHEZ LES ARABES, C.P. MAI ANNE VUE ET LAROSE, PARIS, 1964.

117) CORBIN (HENRI): HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE, IDEE N.R.F. PARIS, 1964.

(D)

118) DESANTI (JEAN): INTRODUCTION A LA PHENOMENOLOGIE, IDEES GALLIMARD, NO. 339, PARIS , 1976.

(G)

119) GOICHO (A.M.): LE RECIT DE HANY IBN YAQZAN COMMENTE PAR DES TEXTES D'AVICENNE, IDE. DESCLEE DE BROUVER, PARIS 1959.

120) HABACHI (RENE): PHILOSOPHIE CGRETIENNE, PHILOSOPHIE MUSULMANE, INSTITUT DES LETTRES ORIENTALES, 1er. CAHIER, BEYROUTH 1956.

121) HEGEL (G.W.F.) :

A-LEÇONSUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, GALLIMARD, N.R.F., PARIS 1954.

B-MORCEAUX CHOISIS, 1 et 2, IDEES, N.R.F. PARIS 1969.

122) HUXLEY (ALDOUS): LA PHILOSOPHIE ETERNELLE, ED. POINT-SAGESSE, LIBRAIRIE PLAN, ed. DU SEUIL, PARIS 1977.

(J)

123) JUNG (C.G.):

A- PSYCHOLOGIE DE L'INCONSCIENT, LIBRAIRIE DE L'UNIVERSITE GEORGE ET CIE S.A., GENEVE 1963.

B- LES RACINES DE LA CONSCIENCE, ED. BUCHET , CHASTLE, PARIS 1971.

(M)

124) MERLEAU - PONTY: (MAURICE):

A- LES AVENTURES DE LA DIALECTIQUE, N.R.F., GALLIMARD, 13eme. ED. PARIS, 1955.

B- ELOGES DE LA PHILOSOPHIE , ED. IDEES- N.R.F. PARIS, 1960.

(R)

125) REVEL (JEAN FRANÇOIS):

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE.

A- PENSEURS GRES ET LATINS, STOCK 1968

B- LA PHILOSOPHIE CLASSIQUE

(S)

126) STEINER (RUDOLF):
MYTHES ET MYSTERES FGYPTIENS, TRIADES, PARIS 1971.

(T)

127) TOMLIN (F):
LES GRANDS PHILOSOPHES DE L'ORIENT, ED. PAYOT, PARIS 1952.

(V)

128) VOILQUIN (JEAN) :

LES PENSEURS GRECS AVANT SOCRATE, LIBRAIRIE GARNIER, PARIS??

2-(مرشد فلسفي)

GUIDE PHILOSOPHIQUE

(أ)

AFFINITE	ائتلاف / الفة
COMMUNION	ايلاف
VULGARITE	ابتذال
ETERNITE	ابد
SUBSTITUTION	ابدال
INSTAURATION CREATRICE (CREATION)	ابداع
VISION	ابصار
DESTRUCTION	ابطال
IBN BAJJA AVEMPACE	ابن باجه
IBN HAZM	ابن حزم
IBN KHALDOUN	ابن خلدون
IBN ROSHD / AVERROES	ابن رشد
IBN SINA / AVICENNE	ابن سينا
IBN TOFAYL	ابن طفيل
IBN AL-SID AL-BATALYUSI	ابن السيد البطليوسي
IBN AL-HAYTHAM (AL-HAZEN)	ابن الهيثم
IBN MASARRAH	ابن مسرّة
IBN MASKUYEH	ابن مسكويه
ABU BAKR AL-BAQILLANI	ابو بكر الباقلاني
ABU'L-BARAKAT BAGHDADI	ابو البركات البغدادي
ABU'L-HASSAN AL-ASH'ARI	ابو الحسن الاشعري
ABU'L- HAYTHAM JORJANI	ابو الهيثم الجرجاني
ABU YAZID BASTAMI	ابو يزيد البسطامي
AMBIVALANCE	اجتماع الضدين

SOCIETE HUMAINE	اجتماع انساني
SOCIETE VERTUEUSE	اجتماع فاضل
CONSENSUS	اجماع
FRUSTRATION	احباط (محابطة ـ اخفاق)
PROBABILITE	احتمال
CHARITE	احسان
DEPERSONNALISATION	اختلال الانيّة
OPTION / LIBRE-ARBITRE	اختيار
MONSTRE	اخرق
IKHWAN AL-SAFA	اخوان الصفا
APPREHENSION / PERCEPTION	ادراك
VISION	ادراك البصر
ANTHROPOS	آدم
PRABOBILISME	أرجحية
TOGE	أزار
ETERNITE	أزل / ما لا يكون مسبوق بعدم / ابده عين ازله / ازله عين ابده
HIEROGAMIE DE L'ESPRIT ET DE L'AME	ازدواج الروح والنفس
PRELEVEMENT	استقطاع
CONSCIENCES DE SOI	استيعاءات الذات
STOIXCIE ELEMENT STOICHOION	اسطقس (عنصر / اصل)
PROJECTION	اسقاط
LOGARITHM	أسيس
ISLAMISATION	اسلمة
DEDUCTION	استنباط
INDUCTION	استقراء
PORTEES ALLUSIVES	اشارات
COMPLICITÉ EQUIVOCITÉ	اشتراك
POLYSEMIE	إشتراك لفظي
POLYSEMIE	اشتراك بالأسم
PLATONICIENS	اشراقيون
ILLUMINISME	اشراقية
PROBLEMATIQUE	أشكال (مسألية)
RACINE (ARCHETYPE)	أصل (عين ثابتة)

اعتقاد ـ ايقان	CONVICTION
اعتقادية	IDEOLOGIE
اعمال ـ جلائل ألـ	MAGNANIMITE
اغتراب / ارتهان / استلاب	ALIENATION
اغلوطة	SOPHISME
افراد / تفريد / تشخص بالمعنى السينوي	INDIVIDUATION
افعولة	OPERATION
اقتران	CONCOMITANCE CONNEXION
اقنوم	HYPOSTASE
الأولي / الكلي	LE PRIMONDIAL INTEGRAL
الأسد والغوّاص	LE LION ET L'ERUDIT
الأسيس	PUISSANCE POWER (X 2).
البوني	BUNI
البيروني	BIRUNI
آلة مفارقة	INSTRUMENT SEPARE (DE L'AGENT)
آلة مواصلة	INSTRUMENT UNI (A L'AGENT)
الثالث المرفوع	LE TIERS EXLU
الجويني (امام الحرمين)	JOWAYNI
الجنيد	JONAYD
الحسن البصري	HASSA BASRI
الحاد (زندقة)	ATHEISME / ADEISME
الحلاّج	AL-HALLAJ
الرازي (أبو بكر)	RAZES (ABU BAKR)
الرازي (فخر الدين)	RAZES (FAKR-EDDINE)
السهروردي	SOHRAWARDI
الشهرستاني	SHAHRASTANI
الغزالي	AL-CHAZALI
الفارابي	AL-FARABI
الكندي (أبو يوسف)	AL-KINDI
الما صدق	DENATATION
امام معصوم	GUIDE IMMACULE
انسان كبير	HOMO MAXIMUS
امتثال (تصور)	REPRESENTATION

(امكان) (امتناع)	POSSIBILITE / IMPOSSIBILTE
آن	INSTANT
انانية	SOLIPSISME / MOI-ITE
انبجاس	PROCESSION
انبعاث	EMANATION
انبياء	PROPHETES
انحطاط / بلادة	MEDIOCRITE
انجذاب / جذب	EXTASE
انشاء الأفكار	IDEATION
انفلاتية	COSMOPOLITISME
انوات / انويّة	EGOS
أنيّة (علم ، نظرية)	EGOLOGIE
أنيّة	IPSEITE / INDIVIDUATION / ESSE
أنيّة	PERSONNALISATION
أوصياء	HERITIERS
أولياء	AMIS DE DIEU
ايجاب	AFFIRMATION
ايس (وجود)	ETRE
أيض (هدم / بناء)	METABOLISME
أين	LIEU
ايهام	LAISSER CROIRE

(ب)

باعث	MOBILE
بالاستعارة	PAR EXTENSION
بالاشتراك	D'UNE FACON EQUIVOQUE
باطن	ESOTERIQUE
بالذات	EN SOI
بالقوة	VIRTUEL
بحث عقلي	ENQUETE RATIONELLE
بديهة / رويّة (البديهة أول النظر والروية اخره)	AXIOME REFLEXION
بدائي / بدىء	PRIMAIRE
برّانية	EXTERIORITE

برهان علمي	PHILOSOPHEME
برهان يقيني	APODICTIQUE
بلا كيف	SANS RECLAMER DE JUSTIFICATION
بطون (كمون)	INTERIORISATION / INVOLUTION
بيض الريح	OEUFS STERILES

(ت)

تأله	THEOSIS
تأريخ (علم كتابة)	HISTORIOGARAPHIE
تاريخ مروي (اعتباري)	HISTOIRE REFLECHIE
تاريخ وضعي	HISTOIRE POSITIVE
تاريخ مؤقنم	HISTOIRE HYPOSTASIEE
تبصرة	VOIR
تجاسم / تجاسمية	INTERCORPOREITE
تجلي	S'EPIPHANISER
تجلي	EPIPHANIE
تجلي	APOTHEOSE
تحاب	AFFECTION RECIPROQUE
تحقق	CON FORMATION
تحددية (وجوبية)	DETERMINABILITE
تخاطر	TELEPATHIE
تخصيص	PARTICULARISATION
تخلف	RETARD DANS L'ETRE
تداخل ذاتي (تذايت)	INTERSUBJECTIVITE
تداعي بالاتصال	ASSOCIATION PAR CONTIGUITE
تذكر	REMINISCENCE
ترميز (ارماز)	LA SYMBOLIQUE
تزامن	SIMULTANEITE
تزمين (تزامن)	TEMPORALISATION
تساوق (تساوقية)	SYNCHRONIQUE / SYNCHRONISATION
تصور	NOTION / CONCEPT
تشبيه	ANTHROPOMORPHISME
تصوف اشراقي	THEOSOPHIE

CHOSIFICATION	تشيؤ
DIACHRONIQUE	تطورية
CORRELATION	تضايف
EVOLUTION ET REVOLUTION	تطور (انقلاب)
EVOLUTION ET INVOLUTION	تطور (وتضام)
AGNOSTICISME	تعطيل (لاأدارية)
GENERALISATION	تعميم
LUTTE	تغالب
ALTERITE	تغاير
CONCOMITANCE	تغير مساوق
HERMENENTIQUE	تفسير (تأويل)
EXEGESE LITTERALE	
EXEGESE SPIRITUELLE	
DIFFERENCIATION	تفريق / تفريقات
ACCULTURATION	تفاعل ثقافي / تغريب
DISCONTINUITE	تفاصل
PHILODOXIE	تفلسف
HERMENEUTIQUE	تفهيم
METEMPSYCHOSE	تقمص
FORMATION	تكوين
OBLIGATION LEGALE	تكليف
SYNCRETISME	تلفيقية
NORMALISATION LINGUISTIQUE	تقعيد لساني (لغوي)
HYLOZOISME	تمثل الطبيعة حيواناً
QUANTIFICATION	تكميم
QUALIFICATION	تكييف
DISCIPLINE DE L'ARCANE	تقية
IDENTIFICATION	تماهي
VOLONTARISATION	تمشيؤ
LOCALISATION	تمكين (تماكن)
SYSTEMATISATION	تناسق (انتظام)
DISPUTE	تنافر
ENTRAIDE	توازر

REVELATION	تنزيل
FETICHE	تميمة (رقية)
TYPIFICATION	تنميط
TYPOLOGIE	(نمذجة)
INTEGRATION DE CHAQUE ETRE	توحد
AFFIRMATION DE L'UNIQUE / MONOTHEISME	توحيد
CONFIANCE EN DIEU	توكل

(ث)

DUALISME	ثنوية
TRIPLICISME	ثلثية

(ج)

JABIR IBN HAYYAN	جابر بن حيّان
PREDESTINATION	جبر
DETERMINISME FATALISME	جبرية
CORPS	جرم / جسم
ATOME	جزء لا يتجزأ ـ جوهر الفرد ـ (ذرة) .
PARTICULIER	جزئي
SCIENCE DES LETTRES	جفر
BEAU	جمال
MULTIPLE	جمعي (كثارى)
JALLAODDIN RUMI	جلال الدين الرومي
MODALITE	جهة (ال) (نسبة المحمول الى الموضوع / الواجب / الممكن / الممتنع)
INTERIORITE	جوّانية
SUBSTANCE	جوهر
MONADE	جوهر فرد

(ح)

DISPOSITION CONJONCTURE	حال

INFERENCE PREUVE RAISONNEMENT	حجة
MAINTENEUR DU LIVRE	حجة الله (قيّم القرآن)
DEFINITION	حد (قول دال على ماهية الشيء)
LIMITE / TERME	حد
INTUITION (INTUITITISME)	حدس / ((فطرة) / مذهب افتطاري
TRADITION PROPHETIQUE	حديث
CIVILISATION DE SYNTHESE	حضارة توليفية
OMNIPRESENCE	حضرة كلّية
VERITE / REALITE	حقيقة
HAUTES DOCTRINES SPIRITUELLES	حقائق
SAGESSE	حكمة
THEOSOPHIE	حكمة الهيّة
INCARNATION	حلول
ANIMAL LIBRE	حيوان مختار
ANIMAL RAISONNABLE	حيوان مروّي
ANIMAL DEPOURVU DE RAISON	حيوان غير ناطق
ANIMAL RAISONNABLE	حيوان ناطق

(خ)

CARTA / CARTE	خارطة (خريطة)
TRADITION PROFANE	خبر
NULLITE POLITIQUE	خلاء سياسي (انعدام)
BACKGROUND	خلفيّة
CREATO EX NIHILO	خلق من عدم
ELITE	خواص
ALGORITHME	خوارزميّة
LIBER DE CAUSIS	خير محض

(د)

MISSIONNAIRE :	داعي
DESTRUCTION	دثور
THEOREME	دعوى (قضية ، نظرية)

دقة	NUANCE
دلالة (الدال والمدلول)	SIGNIFICATION
دال	SIGNIFIANT
مدلول	SIGNIFIE
دليل انطولوجي	PREUVE ANTOLOGIQUE
دليل غائي	PREUVE TELEOLOGIQUE
دليل كوني	PREUVE COSMOLOGIQUE
دهريّون	MATERIALISTES HERETIQUES
دور (محيط الدائرة)	CIRCONFERENCE
دور	CYCLE

(ذ)

ذات	ESSENTIA
ذات الشيء (ماهيته)	ESSENCE
ذهن (فهم)	ENTENDEMENT
ذون النون المصري	DHU'L-NUN MISRI

(ر)

رئاسة المدينة	GOUVERNEMENT DE LA CITE
رئيس	CHEF
رأي	BON VOULOIR
رابطة	COPULE
ربوبية (فلسفة الهية)	THEODICEE / DEISME / THEOSOPHIE
رسم خيالي	SCHEME
ركيزة	TREMPLIN
روح	SOUFFLE VITAL / ESPRIT
رويّة	REFLEXION / JUGEMENT
رؤية	REVERIE
رؤيا	REVE

(ز)

زلة (من زلم)	MANNEQUIN
زمان	TEMPS
زمكان	ESPACE TEMPS
زهد	ASCETISME

(س)

سعادة / غبطة	BEATITUDE BONHEUR
سعادة حسية (قنية / اقتناء)	HEDONISME
سعادة عقلية	EUDEOMONISME
سكون النفس	ATARAXI
سكينة إلهيّة	SERENITE DIVINE
سوابق	PREFIXES
سَمْيَنة	SEMITISATION
سياسة	GOUVERNEMENT

(ش)

شرقنة	ORIENTALISATION
شرك	POLYTHEISME
شكلة	DIACTRIQUE
شيء بالذات	CHOSE EN SOI
شيئية	CHOSEITE
شيعة اثنا عشرية	SHI'ISME DUODECIMAIN

(ص)

صبر جميل	NOBLE CONSTANCE
صدور (فيض)	EMANATION
صفات الذات	ATTRIBUTS ENTITATIFS
صفات الفعل	ATTRIBUTS OPERATIFS
صورة جوهرية	ESSENCE

(ض)

INCONSCIENT COLLECTIF	ضمير مشترك

(ط)

NATURE ENTITATIVE	طباع
NATURE NATURANTE	طبيعة طابعة
NATURE NATUREE	طبيعة مطبوعة
MUTATION	طفرة
MUTATIONNISME	(مذهب الطفرة)
UTOPIE	طوبي (لا في مكان)

(ظ)

EXOTERIQUE	ظاهر
OCCASIONALISME	ظرفية (نظام ظرفي)
EXTERRIORISATION	ظهور
EXTISTENCE (APPARITION)	ظهور (وجود)
R / EVOLUTION	ظهور

(ع)

ACCIDENI	عرض
ACCIDENTEL	عرضي
INTELLECTION	تعقل
INTELLIGIBILITE RATIONALITE	معقوليّة شموليّة
RAISON	عقل ـ علة
RAISON PRATIQUE	عقل عملي
RAISON SPECULATIVE	عقل نظري
INTELLIGENCE DIVINE	عقل إلهي
SCIENCE DIVINE	علم إلهي

معقولات	INTELLEGIBLES
علوم فكرية	SCIENCES INTELLECTUELLES
تعاليم أربعة	QUADRIVIUM
عامة / عوام	MASSES
عمارة	MISE EN VALEUR
عمل	OEUVRE- ACTION
معاملات	RELATIONS SOCIALES
عهد	ENGAGEMENT
تعاهد	PREVENANCE MUTUELLE
عين / أعيان	ESSENCES CONCRETES
عيان	CONSTATION DE VISUEL
عاقل	REFLECHISSANT
عبارات	EXPRESSIONS ENONCEES
عربنة / استعراب عاربة / مستعربة	ARABISATION
عقل	RAISON INTELLECT
علم نشأة الكون	CONSMOGONIE
علم الواجبات (أخلاق)	DEONTOLOGIE
علم المعاني	SEMANTIQUE
علم العلامات	SEMIOLOGIE
علم كلي	OMNISCIENCE
علوم عقلية	SCIENCES NOOLOGIQUES
عليّة	CAUSALITE
عماء	CHAOS
علوم فكرية	LA NOESE
عوام	LE COMNUM DES FIDELES
علوم تأسيسية	ARCHITECTONIQUE

(غ)

غائيّة	TELEOLOGIE
غيب	SUPRASENSIBLE / INVISIBLE
غيبة	OCCULTATION

غيبة / ذهول	ABSENCE

(ف)

فاطر الكون / (السموات والأرض)	CONSTITUANT / DEMUIRGE
مفطور	CONSTITUE CREATURE
فاعل	SUJET
غرض العقل	OBJET
فرادة	SINGULARITE INDIVIDUATION
فرد	INDIVIDU
فطنة	PRUDENCE
فعّال	ACTIF
فقية (فقهاء)	JURISCONSULTE
فكرانية	INTELLECTUALISME
فلسفة باقية	PERENNIS PHILOSOPHIA
فلسفة العلوم (نظرية المعرفة)	EPISTEMOLOGIE
فلسفة المحايثة / الملازمة	L'IMANENCE
فلسفة مآضوية	PHILOSOPHIE RETROSPECTIVE
في كل مكان	UBIQUITE
لا في مكان	UTOPIE

(ق)

قابلية المعرفة	COGNOSCIBLITE
قبول	ACQUIESCEMENT
قدرة كلية	OMNIPOTENCE
قضية	THESE
قضية ـ نقيض (أل)	ANTI-THESE
قضية ـ مركب (أل)	SYNTHESE
قضية حملية	PROPOSITION CATEGORIQUE
قضية شرطية	PROPOSITION HYPOTHETIQUE
قوام	FONDEMENT / ESSENCE
قوة (نفس)	PUISSANCE / FACULTE / FORCE .

PUISSANCE FEMELLE	قوة انثوية
PUISSANCE VISUELLE	قوة بصرية
PUISSANCE BRUTE	قوة بهيمية
AME BRUTE	نفس بهيمية
PUISSANCE CONTRAIGNANTE	قوة جابرة (مكرهة)
PUISSANCE REPARATRICE	قوة جابرة (مصلحة)
PUISSANCE ATTRACTIVE	قوة جاذبة
PUISSANCE REFLECHIE	قوة مرويّة
PUISSANCE IMAGINATIVE	قوة خيالية
PUISSANCE APPETITIVE	قوة شهوانية / نزعوية
(AME APPETETIVE)	نفس شهوانية
PUISSANCE CONCUPISIBLE	
PUISSANCE RAISONNABLE	قوة عاقلة / ناطقة
(AME RAISONNABLE)	نفس عاقلة / ناطقة
PUISSANCE COGNITIVE / PERCIPTIVE	قوة عالمة / مدركة
PUISSANCE ACTIVE	قوة عاملة
PUISSANCE IRASCIBLE	قوة غضبية
(AME IRASCIBLE)	نفس غضبية
PUISSANCE INTELLECTUELLE / INTELLECTIVE	قوة فكرية
PUISSANCE MOTRICE	قوة محركة
PUISSANCE DE DISCERNEMENT	قوة مميزة
(AME SEPARANTE)	(نفس مميزة)
PUISSANCE AUGMENTATIVE	قوة منمية
PUISSANCE GENETIQUE	قوة مولدة
PUISSANCE PSYCHIQUE	قوة نفسانية
PUISSANCE ESTIMATIVE	قوة وهمية
RAISONNEMENT DEMONSTRATIF	قياس برهاني
RAISONNEMENT GRAMMATICAL	قياس النحويين
EXISTENCE EN SOI	قيومية (وجود الذات)

(ك)

OPAQUE	كثيف
MAGNIFICIENCE	كرم

كزازة / تفريط	PARCIMONIE
كل	OMNITUDE
كلام	VOCABULAIRE
كلي	UNIVERSEL
كمال أول	ENTELECHIE
كنظ (غنظ)	DEPRESSION

(الهم الملازم/ اشراف الانسان على الموت كرباً ثم الافلات منه)

(ل)

لا أدرية	AGNOSTICISME
لاحق (لواحق)	SUFFIXES / CONSEQUENT
لازم / لوازم)	CONCOMITANT
لبّ	QUINTESSENCE
لطيف (شفيف)	TRANSPARENT
لطائف	SENS OCCULTES
لغو (تحصيل حاصل)	TAUTOLOGIE
لمعة	LUEUR
لوح محظوظ	TABULA SECRETA
ليس	NON-ETRE

(م)

ماهية	QUIDITE
مأثورات	TRADITIONS
ماثل	SYMBOLISANT / SIGNIFIANT
مبدأ	STADE INITIAL
مبدع	ORIGINATEUR
مباشرة	IMMEDIATE
متحد (متحدان)	COMMUNAUTE (S)
متصل	CONTINU
متضاد	CONTRAIRE
متضايف	CORRELATIF

TRANSCENDENTAL	متعاليات
TRANSCENDENTAL	متعالي / علائي
OPPOSE	متعائد
THEOLOGIENS DOGMATIQUES	متكلمون
PROGRESSION	متوالية
SOLITAIRE	متوحد
SYMBOLE	مثال
ANTHROPOMORPHISME	مجسمة (مشبهة)
IDEALITE	مثلية (مثالية)
METAPHORE	مجاز
ASPECT	مجلى / معلم
MIMETISME	محاكاة
FREME / AMBIGU	محكم / متشابه
SUBJECTIVER / SUBJECTIVATION	مذيت / (تمذيت)
MEDIATETE	مداورة
PREDICAT / ATTRIBUT	محمول
TRANSFORMATEUR	محيل
HEREROGENE	مختلف
CITE	مدينة
CITE DE L'ECHANCE	مدينة بدّالة
CITE DE LA PUISSANCE	مدينة الغلب
CITE IGNORANTE	مدينة جاهلة
CITE LUXURIEUSE	مدينة الجماعة
CITE DE LA L'ABGECTION ET DU MALHEUR	مدينة الخسة والشقوة
CITE ABJECTE	مدينة ساقطة
CITE EGAREE	مدينة ضالّة
CITE DE NECESSAIRE	مدينة ضرورية
CITE IMMORALE	مدينة فاسقة
CITE VERTUEUSE	مدينة فاضلة
CITE DES HONNEURS	مدينة الكرامة
CITE VERSATILE	مدينة متبدلة / مبذلة
CITE PACIFIQUE	مدينة مسالمة
CITE HONORABLE	مدينة مكارمة

CONCEPTUALISME	مذهب المعاني
ECHANGE DE VUES	مذاكرة
TENTATION	مراودة
MIROIR AUX LUMIERES	مرآة الأنوار
IMPROVISATION (S)	مرتجل / مرتجلات
ALLEGORIE	مرموزة
ECHELLE	مرقى
PROBLEMATIQUE	مسألية
PROCESSUS	مسار / منوال / سيرورة
CONFUS	مستبهم
TRANSFORME	مستحيل
ADEPTE	مستجيب
ETASTATIQUE	مسحة كونية
PROTENSIF	مستقبلي (النظر بالفكر نحو المستقبل)
OBSCUR	مستغلق
RESPONSABILITE RETROSPECTIVE	مسؤولية ماضوية
RESPONSABILITE PROSPECTIVE	مسؤولية مستقبلية
RESSEMBLANCE /SIMILITUDE	مشابهة / مشاكلة
PERIPATETICIENS	مشاؤون
PERIPATETISTES	
PSEUDO- PROBLEME	مشبهات
PROBLEME DES UNIVERSEAUX	مشكلة الكليات
POSTULAT	مصادرة (مسلمة : حكم أو قول هندوكي مقبول بلا برهان)
AUTHENTICITE	مصداقية
IDENTITE	مطابقة / مؤالفة
PHENOMENOLOGIE	مظهرية (ظواهرية)
PHENOMENOLOGIE DE L'ESPRIT	مظهرية الروح (علم الوعي)
EPIPHANIE TERRESTRE	مظهر
CHOSE PRESUMEE	مظنون (مظنونات)
ANTHROPOLATRI	معتقدات عبادة البشر
LEXCICOGRAPHIE	معجمية
REFLECHI / INTELLIGIBLE / IDEAL NOUMENE	معقول
INTELLIGIBLE EN ACTE	معقول بالفعل
INTELLIGIBLE EN PUISSANCE	معقول بالقوة

INTELLIGIBLE SEPARE	معقول ناقص
JALON	معلم
TERRE HABITEE	معمورة
TERRE VERTUEUSE	معمورة فاضلة
NOTION	معنى
CRITERIOLOGIE	معيارية
CRITERE ETHIQUE	معيار اخلاقي
CRITERE HISTORIQUE	معيار تاريخي
CRITERE EPISTEMOLOGIQUE	معيار معرفي
CRITERE METHODOLOGIQUE	معيار منهجي
LOSANGE	معينة / معين
DISCONTINU	مفتصل
DIFFERENCE	مفارقة / مخالفة
SINGULIER	مفرد
CONCEPT / COMPREHENSION	مفهوم
INTERDICTION (S)	مقمع / مقامع
INTENTIONALITE	مقصدية
INFIXES	مقحمة / مقحمات
AMALGAME	ملغمة / مجمع
COMPAGNIE SUBLIME / PLEROME CELESTE	ملاء أعلى
OBSERVATION	ملاحظة / مظنونات
INHERENCE	ملازمة
LOGOMACHIE	مماحكات لفظية
IMPOSSIBLE	ممتنع
SYMBOLISANT SIGNIFIANT / REPRENSENTANT	ممثول
POSSIBLE	ممكن
ETRE POSSIBLE	ممكن الوجود
CONTROVERSE	مناظرة
ABROGE	منسوخ
SUI GENERIS	منفرد بذاته
SYSTEME	منظومة
UNIFIQUE	موحد
OBJECTIVER / OBJECTIVATION	موضع / تموضع
NOEME	موضوع فكري

مؤتلف	HOMOGENE
موضعة	THEMATISATION
موجود	ETRE
موجود لذاته	ETRE POUR SOI
موجودي كائني	ONTOLOGIQUE
موجود بذاته	ETRE POUR SOI

(ن)

ناسخ	ABROGEANT
نبوة مطلقة	PROPHETIE ABSOLUE
نبوة مقيدة	PROPHETIE RESTREINTE
نبوة التعريف	PROPHETIE GNOSTIQUE
نبوة التشريع	PROPHETIE LEGISL ASTIVE
نحو	SYNTAXE
نزاهة	IMPARTIALITE— DESINTERESSEMENT
نزوة	SPONTANEITE
نسبة معنوية	RAPPORT SPIRITUEL
نشأة المعرفة	NEOGENESIE
نظرة العقل	THEORIE DE L'ENTELLECT
نغم	PHONEME
نفس (راجع قوة)	AME
نفس حسية	AME SENSITIVE
نفس سبعية	AME FAUVE
نفس ريحية	AME D'EFFLUVE
نقيضة (ج نقائض)	ANTINOMIE
نيرّان (ال)	LE SOLEIL ET LALUNE

(هـ)

هجانه (هجين)	BATARD
هذية / هاذية / (من هذا)	HAECCEITE ECCEITE
هندسة (تعريب اندازه ـ فارسي)	GEOMETRIE
هيولى	HYLÉ

(و)

MONISME	واحدية
UN	واحد
SERMONNAIRE (S)	واعظ (وعّاظ)
FAIT	واقعة
FACTICITE	واقعية
DATOR FORMARUM	واهب الصور
CONSCIENCE	وجدان وعي
EXISTENCE (ETRE)- EXISTANT	وجود (موجود)
CERCLE DE L'EXISTENCE	دائرة الوجود
ETRE NECCESSAIRE	واجب الوجود
CERCLE DE L'EXISTENCE	دائرة الوجود
PREMIERE ET SECONDE	الأول والثاني
UBIQUITE	وجود الكل
CERCLE DE L'EXISTENCE SENSIBLE	دائرة الوجود الحسي
CERCLE DE L'EXISTENCE REELLE	دائرة الوجود الحقيقي
CERCLE DE L'EXISTENCE INTELLECTUELLE	دائرة الوجود العقلي
ETRE (S)	موجود (ا ت)
ASEITÉ	وجود بالذات
UNICITE	وحدانية
UNIFIER	توحيد (وحّد)
REALISER L'UNITÉ	تأحّد
S'UNIR	اتحد
UNION	اتحاد
PANTHEISME	وحدة الوجود
UNITE	وحدة
UNIQUE	وحيد
SCRUPULE	ورع
CONSCIENCE REFLET	وسائل الاستيعاء
CONSCIENCE PANCOSMIQUE	وعي اكواني

CONSCIENCE THETIQUE	وعي تأملي
CONSCIENCE CREPUSCULAIRE	وعي فلقي
CONSCIENCE ACOSMIQUE	وعي لا كوني
OPINIONS DE L'ESTIMATIVE	وهميّات

فهرس المواضيع

ملاحق

1 . مرشد مرجعي
2 . مرشد فلسفي (عربي - فرنسي)